THE RELIGIOUS CULTURE SERIES

宗教文化丛书

王志远 主编

伊斯兰教思想历程

凯拉姆·神秘主义·哲学

筒井俊彦著 金忠报译

今日中国出版社

83319
B90
3
0704/69

伊斯兰思想历程

——凯拉姆·神秘主义·哲学

〔日〕井筒俊彦 著

秦 惠 彬 译

今日中国出版社

1992·北京

（京）新登字 132 号

宗 教 文 化 丛 书

中国现代文学馆
北京幽州书院哲学部
《宗教文化丛书》编委会

顾　　问：宛耀宾　梁　衡
　　舒　乙　孟纪青
主　　编：王志远
副 主 编：戴维熊　宋立道
　　秦惠彬　文　庸
主编助理：李百替　张世英
本书责任编委：文　溪

伊斯兰思想历程

——凯拉姆·神秘主义·哲学

〔日〕井筒俊彦著
秦惠彬译
今日中国出版社出版
（原中国建设出版社·北京百万庄路 24 号）
新华书店北京发行所发行
国防工业出版社印刷厂印刷
787×1092 毫米 1／32 印张 10 字数 180 千字
1992 年 2 月第 1 版第 1 次印刷
印数：0—3000　ISBN：7—5072—0327—1／Z·82
定价（软精装）：7.00 元

丛书总序

宗教是一个动态的概念，是一种与特定的时代相联系，具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。"'同一的'宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。"（普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》），迄今为止，仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国，它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准，以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事，而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教、研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发，我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种，将按三大系列介绍宗教文化，其中包括专著系列（国内学者的学术专著）、译著系列（世界著名学者的名著或新作）和普及系列（由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物），希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设，有助于引进世界宗教学的优秀研究成果，有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主，同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品，都要求有相当的学术功底，或有较高的认识价值，语言

表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。既使宗教研究者可资借鉴，也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广，著述品种多，出版时间紧迫，审读人手短缺，尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师，但挂一漏万、美中不足之处总会有的，尚祈望各界方家赐教，以便在再版时校正。为了提高排版质量，本丛书基本采用激光照排，由于这在中国还是新技术，也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是，丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致，只要言之成理，持之有故，对中国文化建设能尽一家之责，这里便提供了一鸣之地。我们主张"文责自负"，以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象，宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学，正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰，都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察（从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度）、立体的阐述（兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系）以及系统的论证（综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续，分析宗教的出发点和客观社会效果），才能揭示宗教的真实面貌和实际作用，揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下，给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中，首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法，或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的，是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是

宗教信仰者，但生活在社会中，就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样，在许多方面都可以避免伤害对方的感情，也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计，全世界现有宗教徒超过25亿人，占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友，是值得认真对待的。当然，我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下，恰恰相反，我们希望每个人掩卷之余都有一番思索，得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象，是任何一种意识形态的理念核心，宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定，便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力，无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱，只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来，有多少次前台的戏已唱得不是劲甚或停了下来，但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值，较多地体现为其哲学对于人类思辩能力的深化与提高。不过，发人深省的也还有另一种现象：当哲学贫乏到讲不下去的时候，反倒要求助于宗教。二者常常交替出现，面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的"自由派"。在文学作品中，宗教既可以成为主导和灵魂（或潜在主题和最终信念），如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等；也可以为讥讽取笑世相而借题发挥，如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品；但如果想从这两类作品去了解宗教，前者多为理想化，后者多为世俗化，与神学或哲学的宗

教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象，文学则是失败的；而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的；这目的其实并不曾说出来，却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度，是心理学。例如，讲"天堂"、"地狱"，会被有知识的人们斥为"迷信"、"陈腐"。但如果像池田大作在《展望21世纪》中所说的那样："'地狱'就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态"，"'天'是欲望得到满足，充满欢乐的状态"，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是："超过迄今西方所进行的任何心理分析。"传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度去看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有"神道设教"的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做"不依国主，则法事难立"，基本能自觉地"巡民教化"。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，

更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智。

王志远

一九八九年九月
于北京幽州书院

目　录

第一章　伊斯兰教义学——Kalām

一　阿拉伯沙漠精神和《古兰经》 …… (1)
二　伊斯兰教法学各派的形成及其基本概念 …… (11)
三　思辩教义学的产生 …… (16)
四　穆尔太齐赖派产生之前 …… (21)
五　穆尔太齐赖派的理性主义 …… (31)
六　艾什尔里的出现及其在思想史上的意义 …… (41)
七　伊玛目·哈拉马因的思辩教义学体系 …… (59)
八　安萨里的理性和信仰 …… (88)

第二章　伊斯兰神秘主义（苏非主义）
——Tasawwuf

一　苏非主义的起源 …… (108)
二　初期的修道者们 …… (111)
三　关于修道的理论思考 …… (114)
四　神秘主义思想形成的开端 …… (119)
五　初期苏非主义思想的黄金时代 …… (123)

第三章　经院哲学——Falsafah
——东方伊斯兰哲学的发展

一　希腊哲学的移植 …… (137)

二　最初的哲学家肯迪 …… (145)
三　"第二导师"法拉比 …… (150)
四　精诚兄弟会 …… (163)
五　伊本·西那（阿维森纳）的哲学 …… (170)
六　安萨里的哲学批判 …… (194)

第四章　经院哲学——Falsafah
——西方伊斯兰哲学的发展

一　"孤独的哲人"伊本·巴哲 …… (208)
二　伊本·图斐勒的哲学小说 …… (213)
三　伊本·鲁世德（阿维罗伊）的思想 …… (223)
四　伊本·阿拉比的神秘哲学——从西方到东方
…… (252)

附录　人名索引 …… (262)

伊斯兰教义学——Kalām

一　阿拉伯沙漠精神和《古兰经》

阿拉伯语所说的"凯拉姆"（Kalām），即指伊斯兰教义学或思辩教义学，是用思辩的逻辑的方法试图解决伊斯兰教信仰上疑难问题的一种知识运动。它发生于伍麦叶朝末期，而到阿巴斯朝便出现了许多学者和学派。那时，民众中存在着信仰危机，同时政治阴谋也层出不穷而震骇当世。历史地看，在诸种伊斯兰精神文明之中，它是最有兴趣的问题之一。

这一思辩教义学产生的直接源泉在哪里呢？在《古兰经》。而《古兰经》的产生却与哲学的思维以及教义学的思辩和论证完全无缘。因此，如果要理解思辩教义学的兴起，首先必须认识《古兰经》的本质是什么以及怎样的精神产生了这部无与伦比的经典。

公元前数千年，已经在近东一带建立了强大王国的，具有灿烂文化的闪族人，以感觉的锐敏而著称。在阿拉伯半岛，在许多方面继承了直至后世仍旧残存着的原始闪族人特性的游牧民族，就这点来说还完全是闪族人的子孙。阿拉伯

游牧民族的不屈不挠的勇敢的战斗精神、肆无忌惮地凶残地掠夺和复仇习性已由许多历史学家所指出。但是，我们更应该注意的是，他们感觉的锐敏性，特别是视觉和听觉的异乎寻常的发达。他们视觉和听觉的敏感性当然也有受闪族人血统影响的因素，而生活环境的作用更是不可轻视的。他们生活的地方是灼热太阳烧炙的浩瀚沙漠。对于在无所恩赐的沙漠里仅靠逐水草而漂泊的游牧民来说，听到远方水流的声音、发现在广漠平原地天相接的深处微微欲动的动物身姿和可供休憩的树木、看见地平线上扬起的灰尘而立刻判断敌军的阵形和人数，这是生活中所必需的，虽然是极不容易的。如果对远方水流的声响没有感觉、如果对茫茫沙海深处的树木和野兽不能发现，他们将立即陷入困境。如果对来犯的敌对部族在其尚未临近时不能果断地判定其人数，他们就失去了在沙漠中生存下去的权利。闪族人本来就以感觉锐敏为特征。它的后代——阿拉伯人，在这样的生活环境影响下，视觉的、听觉的敏感程度又日益地增强起来。尽可以毫不夸张地说，视觉的异常发达、听觉的异常锐敏是沙漠阿拉伯人的最显著的特性。从前，雅典的希腊人以"美和善"作为理想人物的标准。而生活在沙漠中的贝杜因人的理想人物是"眼观四路，耳听八方"的男子汉。正如一首诗中所说的那样：

眼光如闪电，神采飞扬，
性情高洁而富有力量，那耳朵比 sima[1] 还灵光。

---

[1] sima：阿拉伯人想象出来的一种动物，由雌狼、雄獚狗杂交而生，它的耳朵极其灵敏。

阿拉伯文化，就其纯阿拉伯的属性看，明显地是视觉的、听觉的文化。在他们创造出来的文化的所有层次中，都渗透着阿拉伯人眼和耳的敏感性，形成颇有特色的性质。作为综合性的整体，在所见到的伊斯兰文化中，对于想要研究阿拉伯问题的人，特别是想要追索其历史、探讨其源流的人，有必要经常地把这一点放在心上。阿拉伯文化的听觉方面，主要地表现在音乐和抒情诗的韵律美上。这在书面上无法充分说明。所以，在此，想把视觉的特性作为重点谈谈。

阿拉伯人在"视物"这点上实在是无与伦比的。在自身周围无论怎样细微的东西都无法逃脱他们的眼睛。他们为这样的一个一个的东西起了颇有特色的具体名称。他们为所观察到的一切东西授予了一个一个的不同之名。在梵文那里，以在典型形态中所看到的那样的共同的要素为基础，使其与另外的要素进行种种组合而造出新的语汇即合成语。这同绝对尊重个别的阿拉伯人的精神——而且比较一般地说是闪族人感受世界的根本态度——是完全相反的。阿拉伯人以他们的视野为限，所有的东西都给予了独立的名称。如果考虑到他们的眼睛具有任何细微的东西也不放过的锐敏性，阿拉伯语常常因语汇丰富而受到赞叹的理由恐怕就容易理解了。而且同希腊语、梵文的语汇丰富性相比较，它具有完全不同的性质。这一点恐怕也是可以立刻同意的了。恰如视力有毛病的人刚刚带上眼镜，迄今模糊的世界变得鲜明了。从前位于自己近傍的不过是绿色一片的树，现在觉得可以分清一片一片的叶子，而树身也分明是临近了。其清晰程度令人生惧。阿拉伯人通常的眼力就是这样。因此，对于我们本来不值得思索的或者不必要注目的东西，当被他们独特的眼睛看到的时候，也会在心中引起波澜。无论怎样细微的东西，无论在什

么角落，他们都要定睛凝视。这样被审视的一个一个的物给他们那特别易于动情的心以深深的感动。这种感动立即化为具有美的韵律的抒情诗而表达出来。

正如人们常常谈到的，蒙昧时代（伊斯兰化以前的古老的纯阿拉伯时代）的阿拉伯人，在他们创造的文化产物中，最独特的而且唯一值得夸耀的是抒情诗。从蒙昧时代开始，伊斯兰以后，直至今天仍在不断发展的呈现出百花烂漫景象的阿拉伯抒情诗，据认为实际上是因为在其背后存在着的他们阿拉伯人异乎寻常的眼和耳在起作用。他们细致地直观地捕捉一个一个的物，由此受到激烈的感动。这方面他们是天才。但是，这一感动及其表现充其量是片断的、印象的。进一步整理这一个一个的感受，给予它逻辑的结构，这是他们能力所不及。在他们的心里云集着许多活生生的印象，想要争先恐后地表达出来，但是毫无逻辑次序。因此，直至近世第一次世界大战之后、年轻一代接受西欧文学影响之前，在纯阿拉伯人中间完全没有产生过把逻辑结构看成必要因素的叙事诗和剧。

古代阿拉伯人明显地是感觉的，因而是个别的、是物质主义者。至于非物质的灵魂，与其说他们无论如何不能把它同肉体分离开来去认识，勿宁说多数人是把肉体和灵魂明显地混同了。[1] 读一下他们残留下来的许多关于灵魂的书籍，我们不能不因为其灵魂观太富于物质性而大吃一惊。换言之，他们经常视觉地表现灵魂。全然无形的眼睛看不见的那样灵魂的存在，他们是不相信的。

---

[1] Loofty Levonian, Studies in the Relatidnship Between IsLam and Christianity (Psychological and Historical), London,1940.

> 真正的沙漠阿拉伯人本来是怀疑的物质主义者，无论走到哪里，他们都不会改变这一特性。他们的强烈地想要弄清一切的锐敏的而又有几分狭隘的智力，……对于超感觉的非物质的东西不抱多大的好奇心，也不会单纯地信仰它。

这就是非常博学的、前一时代西欧伊斯兰学术界泰斗E·布朗的极有分量的看法。①

耶稣在犹太开始传教的时候，聚集在他周围的弟子们颇感其行为诸多奇异而心悦诚服，而一般民众则向耶稣不停地执拗地去求"征"。于是耶稣感慨地说："一个邪恶淫乱的世代求看神迹。"② 这种固执地求"征"心理难道不是闪族人的精神本质吗？所谓"征"就是奇迹亦即看得见的神力显现。闪族人，无论是对神还是对别的什么，自己眼睛没有看到的是不太相信的。神取决于奇迹；未能明白显示出眼睛可以见到的巨大神力的神就不是神。耶稣是个天才。他虽然出生在这一闪族人的世界中，却完全超越了闪族人的根性。所谓"一个邪恶淫乱的世代求看神迹"是应该重视的言论。

然而还有一个天才，同样生长在闪族的世界，同样承受了闪族的血统。他不是超越闪族人的根性，而是充分地深深地开拓它，尽量地应用它，从而创立了伟大的宗教。这个人就是伊斯兰教的创始者、唯一安拉的使者、先知穆罕默德。穆罕默德是感觉的而非逻辑的阿拉伯人的典型伟人。下降的

---

① Literary History of Persia, Vol.1, Cambridge, 1924, p.189--90.

② 《新约·马太福音》第十二章。——译者

《古兰经》是视觉的听觉的天才而非逻辑的天才所造出来的令人惊异的产物。这是想要研究伊斯兰思想发展的人们必须充分注意的。

《古兰经》从逻辑上看充满了矛盾。这一点是后来主要由于接触了希腊思想而有了逻辑知识的伊斯兰教徒自身也不得不承认的。而且事实上，许多学者对为什么存在这么多的矛盾、怎样逻辑地予以解决这些问题贡献了自己的一生。但是，企图把《古兰经》逻辑地组织起来的尝试，勿宁说是与《古兰经》的本来精神不一致的。因为逻辑的结构从开始就不是他们注意的问题；当时的阿拉伯人对此没有任何要求。《古兰经》的确完全成为昔日阿拉伯人情感上的东西。如果没有使读它的人体会到阿拉伯语言之美，觉得无趣，那么在精神上给予那样大的兴奋实在是不可能的。从真正的阿拉伯人的天才的视觉、听觉这个侧面来看，《古兰经》确实显示出罕见的特色。

《古兰经》是怎样的经典？它显然是视觉的听觉的经典。《古兰经》处处充满着视觉形象，而且存储着诵读时忽然产生的未曾料到的铮铮作鸣的奇妙音响。那么这种奇妙的音响是从哪里来的呢？依照伊斯兰教徒的说法，《古兰经》的这一现象是最大的奇迹。在伊斯兰教最初传播的时候，对于反对它的人们，穆罕默德经常采用的方法就是朗诵《古兰经》的章句，向他们呼喊，如果你们有神力那怕造出一句与此相媲美的文词来也是好的。许多敌手响应这一挑战，试图造出具有更美音响的文章来。但是，结果没有一个人成功。凛然贯通人们心底的《古兰经》的文韵即使现在不啻阿拉伯

文学上的一大秘密。①《古兰经》上述的听觉的特征，对于会读阿拉伯语、能够体会其美韵的人，是很显著的。这早已由许多人所指出。即使对伊斯兰教抱有或明或暗敌意的、对《古兰经》不存好感的西欧学者通常也承认这一点。例如常常对伊斯兰教不能放弃一种偏见的 C · R · 诺斯就这样说过：

> 一看翻译的《古兰经》，实在是杂乱无章，不值一读。……但是，一用阿拉伯语去读，它是很有趣味的。《古兰经》是以一种代韵的散文写成的，而且极其巧妙地适合于几乎所有单词均由三个语根辅音规则地派生出来的阿拉伯语。②

《古兰经》的视觉方面，人们历来不太重视。但是实际上，它同听觉的特性相若，也是理解《古兰经》的重要关键。人们常常感到惊奇，此前还是多神教和偶象崇拜的巢穴的阿拉伯，穆罕默德所倡导的严格的一神教为什么能够那么迅速地传播开来？因为《古兰经》是有显著的听觉魅力的，同时在描写上也充满了活生生的直接的视觉形象。这至少是部分的解答。已如前述，阿拉伯人是视觉、听觉极其敏感的民族。穆罕默德恐怕本能地下意识地把握了阿拉伯人这一根本特性。向他们抽象地述说安拉的存在、安拉的伟大，毫无用处。因此《古兰经》首先强调安拉是"活着的"，如其描述得

---

① ' Amr b. Bahral-Jahiz, Al-Bayan Wa-at-Tibyan. Anis al-Magdisi, Tatawwur al-Asalib an-Nathriyah fi al-'Arabi, Beirut, 1935.

②C · R · North, An Outline of Islam, London, 1934, pp.59–60.

那样，安拉在人们面前清晰地宛然可睹。安拉有手、有脚、有脸、有眼、有耳、有嘴、有舌，能同人们谈话。如果人们作了善事，他就高兴并爱他们；如果人们作了恶事，他就怒如烈火。一句话，安拉是极似人类的，这个极似人类的安拉稳稳地坐在充满空间的巨大的宝座上。这样的观念，一方面对阿拉伯人可以收到异常的效果；但是，另一方面也较多地包藏着驱使人们走向极端的拟人神观(Anthropomorphismus)的危险。拟人神观阿拉伯语叫作"tajsim"即"着肉身"。非常众多的伊斯兰教徒陷入了这一观念。在西方历史上被叫作"阿尔摩拉维德"(Almoravids)的非洲、西班牙伊斯兰教徒团体等①，如后述得那样，是这一思想的代表。总之，在《古兰经》中，安拉完全可以用眼看到。不仅如此，还到处强调安拉眼光犀利(Basir)、听觉灵敏(sami')。实际上在当时的阿拉伯人中间，说"耳不能听、眼不能看"的东西，同说无生命的木偶是一个意思。故而《古兰经》把没有任何神力的偶象叫作"既不能听也不能看"(mālā yasma'll wa lā yubsiru)的东西。(见《古兰经》马坚本7：194—198——译者)这样，本来用眼不能看见的神力，于今要在用眼能够看见的表现形式里去捕捉、去说明。如果只说："具有主宰一切的能力。"阿拉伯人丝毫也不会感到安拉的伟大力量。因此，在《古兰经》中表达这一意思必定加以具体的说明。有时是空中流动的云，有时是能使干死的大地复苏的雨，有时是地上跑的动物、空中飞翔的鸟、满天的星、日的出没、月的运行，等等，也就是把眼睛能够看见的物说成神力的具体表现。阿拉伯语āyah(复数

①al-Murabitūn，意为反异教战士。西班牙语为Almoravid——译者

āyāt)[1] 通常译为英语的 sign，指的就是用眼睛能够看见的神力的表现。这样，阿拉伯人由于伊斯兰教而被教导以新的自然观即认为在宇宙万象里可见到安拉伟力之体现，于是在自身周围痛切地感受到安拉之力而沉浸在深深的喜悦里。如果说穆罕默德掌握和利用了阿拉伯人的这一根本特性，这只是问题的一面。另一方面，还有赖于他的天才才成就了这番大事业。穆罕默德接受天启而呼唤人们以来，在他的征途上不得不跨越常人难以跨越的无数困难。说到他掌握了人心，那也决不是一朝一夕能够办到的。如果认真地读一下《古兰经》，这是马上可以明白的。他一刻也不能疏忽大意。在抽象地进行漫天议论而没有显示具体情节的情况下，说自己是安拉的使者，因此在自身中寄寓着安拉之力云云，人们所怀有的疑问必然要提出来："果真那样，在这里显示一下看看吧？"（fa 'ti bi-hā）而在大多数情况下，穆罕默德从反面利用人们的这一特性取得了异常的成功。综观《古兰经》，当在一个题目下向着眼睛看不到的就什么也不相信的阿拉伯人反复地发表"来吧，可以看！"（fa 'nzur）这样言论的时候，是有其特殊意义的。它等于说："看吧，具体的表现就在你们的眼前。来呀，可以看。看了以后，一定要相信！"这样，他们起码相信被显现于眼前的实例。

视觉听觉敏感的阿拉伯人，在本质上自然是感觉的、是物质主义者。如果从哲学家的见地看，他们是个别论者、是唯名论者；而不是相信超越感觉现实性的观念东西实在性的唯实论者。J·海森在《柏拉图主义和先知主义》这部书中试图确定西欧哲学从古以来"本质"（essentia）和"存在"

[1] āyah：迹、表征之意。——译者

(existentia) 的分歧，是两种根本不同世界观的差异。[1] 如果是这样，那么古代沙漠阿拉伯人显然是"存在"的，而不是"本质"的。换言之，他们的世界观是"这样存在"（Dasein）的，而不是"一般存在"（So sein）的。他们所观察的，常常是受时空限制的一个一个的物。超出个体的一般对他们完全无用。对于显现于眼前的红色的物、白色的物，他们发挥着惊人的视力。但其所见，终究不过是这些红色的物、白色的物，而不是红的那种东西、白的那种东西。即使看到眼前存在大大小小的不同的圆，也不想去发现超越一个一个圆形的叫作圆的东西。也就是说，他们的思想尚未敷上把物看作所谓永恒实体之下（Sub specie aeternitatis）的那样的观念。他们只能看到事物的非理性的一面，现实的阿拉伯人从未想到过观念世界。这是激烈的毫不妥协的现实论、彻底的感觉论和个别论。

以这一显著的心理倾向和由此产生的独特的精神氛围为背景，先知穆罕默德出现了，通过他的口，《古兰经》成为圣典。如果伊斯兰教始终封闭在阿拉伯沙漠里，不越出阿拉伯半岛，伊斯兰教作为纯阿拉伯人的宗教恐怕一直要以体现上述沙漠精神的形态发展了。然而，历史的潮流，按伊斯兰教徒的说法是全能安拉的意志，却把它导向了另外的方向，形成了谁也不曾预期的那种形态的文化。燃烧着新宗教热情的阿拉伯伊斯兰教徒，在先知死后不久便席卷了美索不达米亚、叙利亚、波斯、拜占庭的土耳其，夺取了埃及，征服了北非诸国，甚至把势力伸向了印度。在这些各种各样的古代

---

①Johannes Hessen, PLatonismus und Prophetismus, Die antike und die biblische Geisteswelt in strukturverg leichender Betrachtung, Munchen, 1939.

文化圈里，阿拉伯沙漠的现实主义、个别主义同完全异质的精神发生冲突，互相对峙。这就不只是单单地改变了阿拉伯人的世界形象和思考方法，在波斯、在叙利亚、在拜占庭的土耳其，以及在其他各国，从前都有着各自不同的悠久的思想传统，这一传统所培育出来的许多知识分子，作为新的伊斯兰教徒，参与了伊斯兰文化的形成。惊人的历史事件突然地兴起了。这些人在阿拉伯沙漠所产生的圣典《古兰经》中和在流传下来的穆罕默德的言行中，看到了什么呢？而且对此有何感触、有何想法呢？这些问题在初期伊斯兰思想里有明显地反映。纯阿拉伯沙漠精神后退了，在此出现的空间里，拜占庭的基督教神学、古代希腊的哲学精神、琐罗亚斯德教的二元论、叙利亚的彻底的理性、希腊化的诺斯替派①和神秘主义，艳丽夺目、错综斑驳地结织出新的思想。但是，另一方面，代表沙漠精神的一字一句都是圣洁之安拉的言论的《古兰经》俨然挺立在这些思想潮流之前。于是，异端产生了，正统派形成了。这些具有本质差异的各种思想倾向的冲突、交融以及渐次地试着进行的新的综合过程就构成了伊斯兰思想的历史。

二　伊斯兰教法学各派的形成及其基本概念

伊斯兰教法学是伊斯兰学术中最为复杂、最多歧义的一

①这里指的是希腊化时期形成的诺斯替派，即"基督教诺斯替派"。——译者

个学科。因为了解其大要对研究伊斯兰教义学是有益的，所以无论如何不能不简单地谈谈伊斯兰教法学。但是，这里所叙述的不过是基本的常识性的东西。

穆罕默德在麦加不堪忍受古来什族的迫害，还有一些政治原因，遂于公元 622 年迁徙麦地那，此举称作"希吉拉"(Hijrah)，意即圣迁。伊斯兰教历纪元从此开始。希吉拉以后即麦地那时代的《古兰经》章节明显地表现出立法的意向。这就是《古兰经》中所谓的"枯燥无味"的部分。但是，这一立法部分的内容决不是有组织意图而为之的东西。在这里，宗教法、民俗法、私法、公法混杂在一起。这些东西实际上是穆罕默德每每随机应变地处理摆在他面前的一些有关伦理的或者法的问题的记录。穆罕默德是安拉的使者，其意志具有绝对无限的权威。因此，在他在世之年，没有发生什么困难。但是，穆罕默德一死，形势就发生了变化。在其继承者——哈里发们的统治下，伊斯兰教以惊人的速度向四方世界扩展开来。因而有关社会的、个人的事件层出不穷地发生了。裁决这样众多的事件仅靠《古兰经》是不可能的。在《古兰经》出现时未曾想象的广大世界里、在新的社会和国家里，发生了无数的事件，对此即使查遍各处《古兰经》也全然找不到解决办法。这种情况的出现，勿宁说是很自然的。因此，首先要进行《古兰经》的结集，确定其定本（在第三代哈里发奥斯曼时代）。同时，确定在《古兰经》中没有发现适当论述的情况下可以替代它的权威。

首先能够作为这种权威的是穆罕默德的言论和行为。穆罕默德在某些时候、在某种情况下作了这样那样的事，或者说了这样那样的话，这些行为和言论，根据同穆罕默德有过接触的人们的回忆记录下来。对此有个专用称呼，叫"哈迪

斯”（hadith 复数 ahādith），也就是穆罕默德的言行录。西欧通常把它译为 tradition，和普通意义的“传说”、“传统”没有不同。而这样传下来的穆罕默德的行为被规定为“圣行”，名之为“逊奈”（sunnah 复数 sunan）。哈底斯、逊奈以外，可以当作权威的东西有二：其一是多数法学家的意见一致，即“伊只马尔”（ijmā'）；其一是“格亚斯”（qiyās）。对于伊只马尔，在怎样的范围内的学者意见一致才算可行的呢？由于派别不同而看法各异。例如马立克派认为只要麦地那的法学家意见一致就可以了，而沙斐仪派则认为必须是某一时代全体法学家的意见一致。所谓格亚斯在逻辑上意味着三段论法；作为法学术语意味着类推，就是对于某一事件，虽然在《古兰经》中没有直接发现能够适用的规定，但可以从前人明确处理过的类似事件进行类推而解决当前的这一事件。这一方法就叫格亚斯。格亚斯的研究成为使阿拉伯独特的法学的逻辑学发达起来的重要原因。

《古兰经》、哈迪斯、伊只马尔、格亚斯通常叫作伊斯兰教法学的四个基础。

但是，对于这四个基础，无论谁都不认为它们具有同等的价值。从伍麦叶朝末期开始在各地兴起的法律研究，到了阿巴斯朝出现了繁荣的局面。但是，围绕着上述四个原则何者为主、何者为从、四个一并承认、还是从中排出哪个，是否需要引入另外的原则等问题，学者们的意见颇多分歧，以至相互攻击。结果，在种种力量消长以后形成伊斯兰教正统派的四大学派（madhāhib 单数 madhab）；直至今日各自仍有很大势力。下面叙述一下四大教法学派。

（一）哈尼发派（Hanafiyah）

哈尼发派是在阿巴斯朝初期由阿布·哈尼发创始的阿巴斯朝公认的学派。阿布·哈尼发是波斯血统的学者。他的倾向不是实践的，而明显地是思索的、理论的。因此，《古兰经》之下，他首先重视格亚斯是很自然的。但是他容许所谓的"拉尔义"（ra'y）即个人解释。如果纯逻辑地类推得到的格亚斯结论，实际上明显的不正，就可以放弃它。而按着自己的个人意见选择比它更好的判决的方法也予以承认。后面这一方法叫作"伊斯提赫桑"（istihsān），是一种酌情处理的原则。哈尼发不重视哈迪斯。

（二）马立克派（Mālikiyah）

它的创始人是马立克·伊本·阿那斯。他跟阿布·哈尼发那样的纯学者不同，还是麦地那地方的法官。他不承认个人意见，最重视《古兰经》，其次是哈迪斯。他编辑了有名的最早的哈迪斯集 al-Muwatta'（意为辅平的道路）。[①] 他颇具麦地那人之风度，喜爱这个古都的习尚。对他来说所谓伊只马尔简直是麦地那人的习惯。他的一大特点是不容纳哈尼发承认的伊斯提赫桑，而代之以他承认的"伊斯提斯拉赫"（istislāh）原则。所谓伊斯提斯拉赫，就是按格亚斯导出的逻辑结论如果认为在实际上应用它将有害于社会公益，那就放弃它、不应用它。

---

①关于这一奇妙书名的由来，见伊本·赫尔东《历史绪论》第一章。

(三) 沙斐仪派 (shāfiiyah)

它的创始人是穆罕默德·伊本·伊德利斯·沙斐仪。沙斐仪在伊斯兰教法学史上作为集大成者占有极重要的地位。现在，对他的学说无暇评述。要之，他首先反对个人意见即拉尔义，也不承认哈尼发派的伊斯提赫桑以及马立克派的伊斯提斯拉赫，只容纳格亚斯。如果说容许格亚斯即逻辑的类推，不管怎样，也就是容许理性的自由活动。但是，格亚斯的使用范围只限于《古兰经》、逊奈、伊只马尔都不能解决的问题。因此，实际上，可以说理性自由地发挥逻辑能力的余地几乎等于零。总之，值得注意的是，到了沙斐仪这里，上述四个教法学基础才按其重要性确定了《古兰经》、逊奈、伊只马尔、格亚斯这样一个顺序。还有，也是到了沙斐仪这里，伊只马尔才规定为广大的或者某一时代的全体学者的一致意见。

(四)、罕百勒派 (Hanbaliyah)

它的创始人是阿罕默德·伊本·罕百勒。这一学派在法学原则中排除一切个人的、逻辑的东西，是在完全回到《古兰经》和哈迪斯那里去这样极端的反动中产生的。因此，除了上述两个权威之外，一概不予承认。当时恰好是阿巴斯朝第七代哈里发马蒙统治时期，教义学上的理性主义——穆尔太齐赖派成为正统派。同传统的信仰相比较，勿宁说是尊重理性的时代。所以，象伊本·罕百勒那样的思想是不合乎时代潮流的。果然，他在当时有名的宗教审询 (mihnah) 中

被捕入狱，备尝艰辛。[1] 他的学派在巴格达有过相当可观的势力，但是后来逐渐失去了光辉。现在这一学派只有极少数的追随者。[2]

三　思辨教义学的产生

从《古兰经》的文脉看，当然不是没有一种独特的内在的逻辑性的。在某种意义上，可以说，《古兰经》围绕几个主要的宗教主题始终一贯地不寻常地展开着独特的逻辑。但是，从严格的逻辑应用性的立场上，作为整体去观察，《古兰经》明显地暴露出本质的非逻辑性。据《古兰经》，先知教诲的一般信仰教义的概要是清楚的，但是一涉及细节就充满了这样那样的矛盾。一直机械地完全坚信不疑的人姑且不论，试图进行某种思考的人，对其信仰内容、信仰重点，每每不得不陷入不知所措的境地。还在较早的时候，怎样克服《古兰经》教导的片断和不统一的毛病，使其成为不欠缺逻辑性的有组织的浑然整体的尝试已经开始。进行这种尝试意味着上述的贝杜因精神由于非自身的原因而发生了动摇。正

---

①Walter Patton, Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, Leyden, 1897.

②关于个人意见，E · Sachau, Zur altesten Geschichte desmuhammedanischen Recht, Sitzungsber. d. phil. hist. Kl. d. Kais. Akad. d. WW., Bd. LXV. Wien, 1870.

关于伊斯兰教法学的起源及其初期发展史，Joseph Schacht, Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1950, 1959. 以及同人之 An Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.

如前述，在本源上是非逻辑精神的阵地里，追求逻辑的批判和逻辑的适用性在原则上是行不通的。在这里，阿拉伯精神所描绘的曲线正在令人瞩目地变换方向。那时恰值伍麦叶朝崩溃之际，社会形势发生变化，声势浩大的汹涌澎湃的新思潮冲击着旧的世界和旧的世界观。同时，在不知来自何方的、逐渐迷漫开来的、深深不安的阴影笼罩下，人们的心也不可能象历来那样的闲静。这一精神变动的直接原因，首先是阿拉伯人由游牧生活急速地转向大都市生活；其次是伊斯兰教的令人惊异的广泛的征服。由于这一征服，开始接触具有高度文化传统的波斯、印度以及其他民族的思想，特别是结识了逻辑的思索的希腊思想。比这更加直接地，不管他们愿意与否，震动他们的事实是，穆罕默德去世以后，尽管有其继承人，安拉的使者在人间毕竟绝对地不存在了。穆罕默德亡故以后，能够对任何疑难问题直接给予解答的、具有无限权威的人肯定没有了。在他生存的时期中，解决天启的矛盾不是多么迫切的问题。人们只要问一下穆罕默德一切问题便迎刃而解了。对于新的事件，即使没有前例，人们自己也不进行任何思考，一任安拉使者的绝对权威。但是，他的身姿一旦从人们中间消失，情形就完全为之一变。正如萨哈拉斯坦尼所说："写在教科书上的是有限的，日常发生的事是无限的，而有限的东西包罗无限的东西是不可能的。"① 人们必须自己起来自己解决全部问题。这里尽管用"自己"这个词，当然首先要在《古兰经》中寻求解决问题的基础。而在《古兰经》中有矛盾的地方，或者对于同一问题给予几个完全相反答案的情况下，人们才不得不自己进行思考了，于

①al-Milal wa-n-Nihal.

是，使《古兰经》的教导组织化，人们据此而安心，就成为思想家们的迫切任务了。

《古兰经》所载之许多表述明显地互相矛盾、互相岐异。它每每成为信徒们陷入困境的渊薮。当年先知穆罕默德自己已经明白地觉察到这一点。《古兰经》中载有下述这样值得注意的言论：

> 他降示你这部经典，其中有许多明确的节文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文。心存邪念的人，遵从隐微的节文，企图淆惑人心，探求经义的究竟。只有真主和学问精通的人，才知道经义的究竟。他们说："我们已确信它，明确的和隐微的，都是从我们的主那里降示的。唯有理智的人，才会觉悟。…… (3 · 7)①

由此恐怕可以推知，在穆罕默德还活着的时候，关于《古兰经》中的矛盾已经在人们心中引起了疑问。他在世时尚且如此，其死后事态纷争就不难想象了。对于《古兰经》中的矛盾可以举出许多例子。这里特选后来作为教义学上一大问题成为无尽无休论争之源的安拉的前定论即宿命论加以说明。安拉独一，别无他神，这是伊斯兰教信仰的最高纲领。只要建树起这样的信仰，人类的善恶行为自不待说，凡是这一世上发生的事都可归结为安拉的创造。否定人类的自由意志、承认安拉前定的绝对性当然就是可以想象的了。著名的安萨里在其力作《宗教学科的复苏》(Ihyā' 'Ulun al-Din) 第一

①这段话是很有名的，经常被引用。关于其真意，参见Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, 2 Aufl., Heidelberg,1925.

卷里说过:

> 无论任何人作任何事，即使那样做完全为了个人自身的利害，也不能从安拉的意志里独立。只是偶而一次，那怕一瞬间，从心中掠过幻影般的思想也一定完全依赖安拉的睿智、力量、希望和意志。

据这位伊斯兰正统派思想的代表者、大哲学家、教义学家的意见，善恶、利害、有知无知是进入伊斯兰正信之门还是迷惑于异端邪说而灭身，完全取决于与你同在的安拉的意志。悲也好喜也好，苦也好乐也好，都是安拉所意欲的。正因为是安拉意欲的，所以才得以存在。人类没有任何一点自由意志。人类的自由意志完全被否定。这种思想在《古兰经》中到处可见。例如:

> 当真主及其使者判决一件事的时候，信道的男女对于他们的事，不宜有选择。(33：36)

关于信仰，安萨里说

> 意欲者选择了安拉之道。但是，只要安拉不意欲，任何人也不能遂欲。
>
> ……
>
> 只要安拉不意欲，任何人也不可能作到（连想要选择安拉之道也包括在内）。

就是说一个进入伊斯兰信仰的人，看起来宛如其人在自身行

进中选择了安拉之道。但是，说到底，产生这种选择的心情是由安拉预先决定的。《古兰经》中象上述那样的句子是很多的，无暇枚举。但是，如果《古兰经》被涂上这样清一色的思想问题就颇为简单了。而实际上，与上述章句一起，《古兰经》还较多地提供了正相反对的思想。想来恐怕是穆罕默德也发现了现世存在的无限罪恶，禁不住在心中涌起了强烈的疑问。如果人们凶狠地犯下了严重的罪行完全是安拉的意志，那么，责任当在安拉而不在自己，以至于可以装出满不在乎的无事的样子。穆罕默德痛切地感到，这是很不自然的。这样严重的恶不是至仁至慈的安拉所意欲的，责任当在人类而不在安拉。

你说："真理是从你们的主降示的，谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧。"(18：29)

凡你所享的福利，都是真主降赐的；凡你所遭的祸患，都是你自讨的。(4：79)

真主不命令人做丑事。(7：28)

由上述引证可以清楚地看出，进入或未进入安拉之道可以认为只是有赖于人类意志的事情。尽管至仁至慈的安拉把自我拯救的道路指给了人类，多数人仍在徒自乱撞，或者弃而不顾。因为安拉只是下降了真理（haqq），所以，如果相信这永恒的真理而在后世享受天园之乐是人类的自由，那么，放弃这真理而在后世的火狱遭劫难也不过是对其自行选择的行为的当然报应。这样看来，至少一般地说，只要离开信仰上的问题，人类的所作所为不管怎样完全是自己以自己的意志选择的。或行善或作恶，人类在实行之前的那一瞬间具有干

或者不干的选择权的思想形成了。而这一思想就是在阿巴斯朝前期声势浩大地席卷伊斯兰世界的穆尔太齐赖派的前身卡达尔派（Qadariyah）的中心思潮。[1]

四　穆尔太齐赖派产生之前

世间所发生的一切都不过是安拉前定的实现。这一安拉的前定即宿命，阿拉伯语叫作"卡达尔"（qadar）。主张卡达尔的绝对性、不承认人类有任何一点自由意志的人们就是教义学上所谓的贾布尔派（Jabriyah）。"贾布尔"、（qabr）从字义上说，意味着"强制"，不顾其主观意愿地强制，甚至使用暴力。《古兰经》说，安拉

> 他预定万物。（87：3）

从人类这个侧面看，则可以说：

> 除真主前定让我们蒙受的而外，什么事情也不会降临。（9：51）[2]

---

[1] 宿命（Qadar）论在《古兰经》和哈迪斯中都是一个大问题。Alfred Guillaume. The Traditions of Islam. Oxford, 1924. pp.171–178.

[2] 据日文原引文翻译，并参考了George Sale英译本《古兰经》。与马坚本有不同。英译本由吴云贵同志提供。——译者

人类一举手、一投足，那怕是一眨眼的自由也不可能有的这种思想，当然是从《古兰经》中产生的。说到贾布尔派，其中也有许多小的分支，毕竟不能逐一说明。但是，贾布尔派的代表性东西就是上述那样极端的前定论。而这一思想，不消说，完全是闪族人的思想。在闪族人那里，神常常是作为具有绝对权力的，有时是作为表现出强暴专制君主情事的统治者的象征。这样，否定人类的自由意志就成为信仰上的不可避免的结果了。如果宇宙的存在以及一切事物都只不过是由于安拉的意志，那么善恶也必然是由于安拉的意志而产生的。准此，人们行善或作恶就不是人类的责任，也不存在因行善而受赏或因作恶而在后世受罚的道理。这就是极端前定论者必然导致的结论。

如后面要讲述的，伊斯兰教正统派——逊尼派也认为一切事物都是由于安拉的意志，所以，自然认为善恶是安拉前定的。但是，正统派人们的思想和贾布尔派的思想还有细微的不同。正统派在主张人类的善恶行为不是由于人类的自由意志而是按照安拉的前定所发生的这一点上，同贾布尔派没有丝毫差别。但是，尽管都主张前定，而正统派则附加以这样的认识：人类要对自己的行为负责，即行善受赏作恶受罚。安拉为什么要一面自己预定人类的善恶行为，而又一面对此进行赏罚呢？这样做是否正当？对此，正统派的人们回答说，决不是安拉的不当。人们行善或作恶，其行为是安拉创造的。但是，当着安拉创造这些行为的时候，首先按着每个人的自由意向斟酌情况进行创造；而安拉对每个人的个人意向都了如指掌。如果想到安拉是全知全能的，其知识是永恒的，那么这一点就很容易理解了。

采取同贾布尔派完全对立立场的学派是前节最后曾经提

到的卡达尔派（一名 Ahl al-qadar 即"卡达尔的人们"）。这一派从正面否定安拉的前定即宿命，承认人类的自由意志。因为本来"卡达尔"意味着安拉的前定即宿命，所以对于宿命论者来说，"卡达尔派"是最合适的名称。相反，把否定宿命、不承认卡达尔的人们叫作"卡达尔派"，多少有点滑稽。一般认为，因为他们不承认卡达尔力的绝对性、要限制这种力，所以称为卡达尔派。也有的说，qadar 和同一词根的 qudrah 都意味着"能力"，把 qadar 解释为 qudrah 的意思，即承认人类自由行动的能力，因此叫作卡达尔派。还有一种说法认为，是因为他们承认在人间存在与安拉同等的"卡达尔"。不过，这些说法都太少说服力。不管这一名称的起因如何，总之所谓卡达尔派指的是承认人类自由意志的学派。卡达尔派在何时何地、由何人倡兴起来详情已不可考。① 但是，大致可以肯定，它是于伍麦叶朝末期在大马士革发生的一场思想运动。伍麦叶朝首都大马士革是当时伊斯兰精神生活的中心。首先在这个地方关于卡达尔的思索萌芽了。

安拉是全知全能的，其权威是无限的，所有一切都是由安拉意志产生的，并要盲从其意志。这一信条就其本身来说，不仅是始终一贯的思想，而且也是闪族人的观察方法。但是，当着人们开始用逻辑的思维观察现象和事物的时候，那就说明无条件接受一切的态度已经被抛弃了。特别是在伍麦叶朝末期，伊斯兰教逐渐地失去了它的统一性，在社会上衍生出各种各样的矛盾。当着种种罪行在自身周围公然泛滥

① 有人说死于希吉拉历80年（公元699年）的巴士拉著名学者 Ma'bad al-Juhani 是最早论述卡达尔的人，称他为卡达尔之父。(Ibn Hajar al-'Asqalani, Tahdhib at Tahdhib, X, P225.)

的时候，当着无数丑恶在全社会弥漫开来的时候，在人们的胸中必然泛起疑问的波涛。这时，在伊斯兰社会里，任何人也不可能对展现在眼前的惊人的腐败现象熟视无睹。此前已由穆尔吉亚派（Murji'ah）运动多少动摇了的朴素的信仰，眼下正面临着空前的危机。在不知何时才能结束的社会动乱、阴谋、不义和罪恶面前，人们不能不想一想，如此严重的无数丑行究竟同安拉是什么关系？既然说安拉是全能的，那么，这种行径是安拉的作为吗？难道安拉不是一个毫无缺欠、至仁至慈的存在者吗？不能认为至善者会作恶，肯定是安拉以外的什么东西教唆人类这么干的。正如《古兰经》明确断言得那样，让人作恶的不是安拉而是恶魔（shaitōn）；而且还有人类那颗已经僵坏了的歪曲真理的心（"其心，硬如石头"）的作用。安拉不仅指给了正道，而且还举出背离正道遭到惩罚的民族的实例。（2：59；22：4；35：6；39：41；41：15，16，17，36；50：27；58：39；76：3）。据伊斯兰教义，安拉不仅赏善罚恶，而且连人类行为的细节都预先规定好了。既然连一点自由也没有给予，为什么安拉还要科罚罪人呢？《古兰经》中说：

> 安拉本真理而创造天地，以便每个人都因其行为而受报酬，他们将来不受亏枉。（45：22）

那么，虽然从一开始在安拉那里就被夺去了应当行善的可能性的罪人犯了罪，也并不是被安拉所惩罚吗？这样做难道不是同至仁至慈不相称了吗？不，决不会存在那种情况。或行善或作恶要由人类自取。如果这一社会罪恶横溢那是人类自己创造出来的。把罪恶与不义归结于安拉是荒谬的。人类今

世为善，来世受赏；今世出自己意志而作恶，来世受罚。这就是卡达尔派的结论。卡达尔派认为人类是创造自己的行为的，把它叫作"行为的创造"（Khalq al-af'āl）。这是卡达尔派的中心论题。而且这一思想也是伊斯兰历史上最初的一个大的思想运动，应该看作卡达尔派的继续和发展的穆尔太齐赖派的根本信条。

现在，在叙述穆尔太齐赖派的产生之前，还必须简单地说明一下穆尔吉亚派和哈瓦利吉派这两个派别。

穆尔吉亚派（Murji'ah）是在伍麦叶朝受到激烈的敌对的非难和攻击的情况下担负起为伍麦叶朝辩护的政治历史使命而出现的一个学派。

穆罕默德去世以后，在第一任哈里发阿布·伯克尔和第二任哈里发欧麦尔统治时期伊斯兰的势力达到顶峰。但是到了第三任哈里发奥斯曼时期广大的伊斯兰世界开始呈现分裂的征兆。公元656年，当奥斯曼死于反对派的凶刃之下的时候，形势变得异乎寻常的紧张。这一年，穆罕默德女儿法蒂玛的丈夫——阿里被选为哈里发。他没有受到全体穆斯林的一致支持，有很多敌手，其中最有威协性的反对者是当时盘踞叙利亚的穆阿维叶。事情是很复杂的，简言之，因为穆阿维叶与被杀的奥斯曼是同一个家庭的成员，即使从血统上来说也主张由他来继任哈里发。于是，令人担忧的内战爆发了。至于阿里这方不必说叙利亚了，就连埃及也丢失了，不得不迁都库法。而反对派的阵营却在增加着。其中对阿里打击最大的是，原来属于自己麾下的许多骁勇凶猛的斗士最后

变成了他的可怕的敌人。这就是哈瓦利吉派。[1]终于，阿里被哈瓦利吉派的成员暗杀了。确认阿里的至上权威的人们就是著称于世的阿里派。[2]

阿里被杀以后，他的仇敌穆阿维叶宣布就任哈里发，定都大马士革。时在公元661年，历史上有名的伍麦叶朝建立了。自然，对伍麦叶朝，阿里派露骨地表现出敌对的行为。而曾经是阿里敌人的哈瓦利吉派也对这个王朝进行猛烈地攻击。哈瓦利吉派逐渐地带上教义学色彩，对伍麦叶朝的批判涉及到理论的方面，而不只是政治主权问题。而对于伍麦叶朝来说，它也必须找到自己主权的理论根据。肩负起这个历史使命的，只能是穆尔吉亚派。

说到伍麦叶朝，人们立刻联想起那些非宗教言论。有人认为，伍麦叶朝与其说是伊斯兰的，不如说首先是阿拉伯的。伍麦叶派完全是非宗教的。要之，支配这个王朝的伊斯兰已经还原为伊斯兰以前的沙漠阿拉伯精神。[3]这里有一个酒、女人和诗歌的世界。——这一认识不知何时已成为阿拉伯历史研究家们的常识，直至现在还支配着东西方伊斯兰学术界。然而近年来的研究成果告诉我们，对于否定伍麦叶朝的宗教性必须非常小心慎重。伍麦叶朝在任何意义上都不是非宗教或反宗教的。这个王朝就其本身的动机来看，也决不是非宗教的。它相信，确立自己政权的事业简直就是光大伊斯兰的唯一途径。按其心理，这一事业正是为了伊斯兰本

---

①即哈利吉（Khōrijt）派，为单数。我国习惯用其复数形式Khawariji（哈瓦利吉）。——译者

②即后来称为"什叶派"的派别。——译者

③Henri Masse. L'Islam. Paris, 1937, P.91.

身。客观地看，它的这一确信在某种程度上是符合实情的。确实，这一王朝残杀了许多的无辜民众和信徒。但是为了实行它的完全埋葬"伊斯兰之敌"、弘扬伊斯兰正道于天下的伟大目标，也只能这样做。说这一王朝完全是非宗教的，无论如何也只不过是它的政敌——什叶派和哈瓦利吉派眼中映出的形象。据伍麦叶朝敌人的说法，它完全是异端者，仅在口头上信仰伊斯兰教，而实际上却是虐杀虔诚信徒的罪人。说它即使最初有信仰，而一旦在"安拉正道"上犯了罪，这个信仰就丧失了任何意义。罪人是绝对不可救药的。伍麦叶朝正是这样的罪人集团。对于这种强硬的理论，穆尔吉亚派思想明显地是妥协的。穆尔吉亚派声言，不管怎样，伍麦叶朝事实上是现时这个伊斯兰国家的统治者。教徒对它要宣誓忠诚；而它也确信作为伊斯兰教根本信条的安拉的独一性，以及承认穆罕默德是安拉的使者。因而把它视为异端是不正确的。这一派又说，即使认为它有罪过，还存在种类和程度的不同。多神崇拜（shirk）在所有的罪过中是最大的罪。对于除犯有这一最大之罪以外的人们，不应该只是投出非难之矢。如果他们作恶，安拉在最后审判日将据此予以裁罚。这就是穆尔吉亚派的主张。穆尔吉亚这个名称源于 irjā，意思是"延期"。他们认为，对人类的裁判不应由人类自己作出，而应由安拉作出，必须一直等到末日审判来临时才能最后裁处。当安拉审判时，那些口诵"安拉是独一的，穆罕默德是安拉的使者"这个伊斯兰教独有的"作证词"（shahādah 清真言），并把克尔白圣殿黑角作为祈祷正向的人们（ahl al-qiblah），我们能说不承认他们是真正的伊斯兰教徒吗？这种思想当然不会使把伍麦叶朝当作伊斯兰不共戴天的凶恶的仇敌的什叶派和哈瓦利吉派感到满意。果然，两者发生了

激烈的对立和论争。因为矛盾愈来愈尖锐，穆尔吉亚派对自己最初只是作为政治一方的主张进行了深刻的反省。它的对方把伍麦叶朝视为蛇蝎一般，认为伍麦叶朝是地地道道的异端。那么，所谓"异端"（Kufr）究竟指什么？所谓"信仰"（imān）又是什么意思？这样一些问题就成为他们思考的对象了。于是，穆尔吉亚派思想从起初实际的政治议论过渡到纯理论的思辨阵地。而且，不消说，在这样的思索努力中，教义学缓慢地然而有力地生长着。

这一时期穆尔吉亚派首先碰到的问题是，它的对手哈瓦利吉派以激烈的语调争论开来的信仰论，特别是关于信仰增减的问题。对于信仰，存在着多或少的量的差别吗？同一个人的信仰能够增减吗？哈瓦利吉派回答说，是的，能！据哈瓦利吉派的意见，信仰是增减的。因为在他们的信仰概念中包含"行为"（'amal）这个重要因素。[①] 信仰只有作证词（清真言）是不够的，还必须加入实践的因素即信仰者本身的正当的行为。"所谓信仰就是作证词（清真言）和行为。"[②] 虽然嘴上诵念"我确信，除安拉外没有他神，穆罕默德是安拉的使者"，但在实际生活中却"开口吐虚言，有契约而欺骗对方，有条款而不履行，起诉讼而不诚实"[③]，这样的人难道能说是信徒吗？没有正行就不是信徒。这样的人纵然是伊斯兰教徒也应该是可以杀掉的。不是哈瓦利吉派的全部，而是其中的最过激分子，常常手持宝剑，遇到伊斯兰教徒时，无

---

① 在伊斯兰教义的发展史上，信仰中包含行为因素可以认为即滥觞于此。但是，在哈迪斯中已有某些反映。穆罕默德本人已经很重视"正行"（ih 'sān）、见穆斯林《哈迪斯集》（sahih Muslim, Imān 5）。

② Ibn sa 'd, VI, 2.

③ Sahih Muslim, Imān, p.106.

论是谁都强迫其对上述问题作陈述，如果回答违背他们的思想，立刻用剑刺死。[1] 据说这是常事。阿拉伯语动词 isti'rād（'rd 的文法第 10 形）其意除"（无论谁的）意见都征求"外，还有"不管是谁都杀死"的意思。据说这后一种意思就是从哈瓦利吉派的习惯中产生出来的。总之，如果说作恶信仰就会消失，那末就不能不认为信仰将由信徒善恶行为的多寡而增减。在此，信仰的增减可以说以明确的形式表达出来了。哈瓦利吉派主张，犯了罪——自然是令人最感憎恶的——就不是信徒。这一主张恐怕很容易被推测是为了攻击伍麦叶朝这一目的而制造出来的论题。因而，为伍麦叶朝辩护的穆尔吉亚派当然要予以反驳。他们说，信仰和行为是不同的问题，两者没有关系。信仰唯其是一个独立的东西才是信仰，由罪不能损害它。如果因正行而信仰增多，作恶则信仰减少，那么信仰的稳定性在哪里呢？印度海得拉巴出版过阿布·哈尼发所著《Kitāb al-wasiyah》一书（公元 1321 年）。这是研究伊斯兰教义的必读书。在所列之信条的第二项、第四项及第五项上，作者完全采用穆尔吉亚派的思想。

〔第二项〕信仰绝对不增减。因为信仰的减少必然伴随着不信仰的增多；信仰的增多必然伴随着不信仰的减少。这样，同一个人岂不同时成为又是信者又是非信者了吗？难道会有这种情形吗？

〔第四项〕穆斯林即使犯了罪仍然是信徒，而不是

---

[1] M. Th. Houtsma, De Strijd Over het dogma in den Islām tot op el-Ash'ari. Leiden. 1875. pp.26; al-Ash'ari. Maqālāt al-IsLamiyin, I. ed., Ritter, Istambul. 1929.

非信徒。

〔第五项〕行为与信仰不同，而信仰与行为也不同。这可用事实来说明。信徒虽然常常可以免除某种行为，但是绝对不能免除信仰。例如月经期或产褥期的妇女，按安拉旨意（《古兰经》中有明文规定）可以免除礼拜，但是任何人也不能说她们按安拉旨意被免除了信仰。还有，贫困的人可以免除"札卡特"（法定的施舍），但是，无论怎样贫困的人也不会被免除信仰。

这样，以至穆尔吉亚派终于主张由信仰去拯救罪行。人只能由信仰来拯救；只有信仰才能把人从炼狱的劫火中打救出来。只要不犯信奉多神即 shirk 那样的大罪，无论犯了怎样的罪，如果不失却对安拉和先知穆罕默德的信仰，就不会永远落在火狱之中，必定有可以得救的时候。只要信仰存在，纵然罪人仍是伊斯兰教徒。把这样的人打上非信徒、异端者的印记，毫不吝惜地从穆斯林中排除出来，是绝对不能允许的。

哈瓦利吉派和穆尔吉亚派的尖锐对立，是伊斯兰教在教义学思索道路上迈出的第一步。正如 I·高德吉赫尔说得那样："对于伊斯兰教，朴素信仰的动摇，既有科学思维的侵入，同时又不是科学思维的结果，就是说，不是理性主义萌芽的结果，勿宁说是由于更深入地开拓其信仰而产生的，即不是由自由思想而是由虔诚之心所产生的。"①

关于信仰与行为的问题，哈瓦利吉派大体上抱有上述那样的思想。而关于人类意志自由和安拉前定的问题，同为哈

---

①I·Goldziher, VerLesungen über den IsLam, Heideberg, 1925.

瓦利吉派也有两种不同的意见。本来人们所说的哈瓦利吉派实际上就包括十四个支派。[1] 所以，很自然，对于一些问题往往会出现意见不一致的情况。对于我们研究的前定论，哈瓦利吉派的大部分承认安拉的前定，而否认人类的自由意志。但是，其中少数支派承认自由意志，而不赞成安拉的绝对前定论。要之，这个哈瓦利吉派中的少数派别同所谓的卡达尔派存在着深深的关系。

总之，如前所述，在关于安拉前定和人类自由行为的热烈讨论中，在人们中间，理性主义自然地发展起来了。这一理性主义的产物就是穆尔太齐赖派。

五　穆尔太齐赖派的理性主义

穆尔太齐赖派在阿巴斯朝前期如波浪滔天滚滚而来的江河那样席卷了伊斯兰思想界。这是理性主义最显著的表现。哈里发马蒙统治时期曾发布敕令，公认穆尔太齐赖派的教义。[2] 由于政治干预宗教，穆尔太齐赖派得逞，其势力达到了绝顶。

---

①al-Khwārizm, Mafatih al-'Ulūm, II, 2.

②原文说事在"希吉拉历……年"，显然是错误的。马蒙于公元813年至833年在位。公元827年他发布敕令，宣布"《古兰经》是受造之物"；公元833年又发布敕令，凡反对"受造说"者不得担任法官，并成立"米哈奈"(mihnah 即宗教裁判所)。——译者

穆尔太齐赖派是包括六个支派的强大的教义学派别。[1] 它的许多著作在市场上泛滥。但是由于打倒穆尔太齐赖派而自己占据了"正统派"地位的保守的人们的明显的敌意，这些著作被有组织地销毁了，以至达到在伊斯兰主要文化区域连一本也没有残存下来的令人惊异的程度。直至最近以前，无论在西欧学术界，抑或在伊斯兰各国，研究这一学派思想的学者都曾试图把散见于远为后代的教义学书籍中，例如萨哈拉斯坦尼和伊吉等人著作中，[2] 记载的这一学派言论的片断重新进行结集，那怕是不完整的。但是到了 1929 年、1930 年的时候，情形为之一变。当时博学的瑞特尔在伊斯坦布尔发现的艾什尔里的名著《伊斯兰各学派的学说》(Maqalat al-Islamiyin) 出版了。此后不久，在也门的穆尔太齐赖派隐遁者那里，发现了仍如从前那样一直密藏着的这一学派的许多主要著作。其中最重要的是阿布杜勒·贾巴尔的力著《Mughni》。它也早已在开罗编辑出版。[3] 现在，依据艾什尔里的上述著作，对穆尔太齐赖派教义学的主要观点予以论

---

① 1. al-Hasaniyah (al-Hasan al-Basri); 2. al-Hudhaiviyah (al-Hudhail); 3. an-Nazzamiyah (Ibrahim b. Saiyyar an-Nazam); 4. al-Ma'mariyah (Ma'mar b. 'Abbad as-Sulami); 5. al-Bishriyah (Bishr b. al-Mu'tamir) 6. al-Jahiziyah ('Amr b. Bahr al-Jahiz)

②ash-Shahrastani, Kitab al-Milal wa-an-Nihal, ed. Cureton, London, 1846; al-Iji, al-Mawaqif, ed. Sorensecn, Leipzig, 1848. 另有 Bulaq 版，此版附有著名的 al-Jurjani 的注释。

③'Abd al-Jabbar, 死于希吉拉历415年。他不仅是穆尔太齐赖派思想界的一员骁将，也是整个伊斯兰思想史上的第一流的思想家、哲学家。《Mughni》是穆尔太齐赖派教义学、哲学完整的体系化的大部头的著述。他的《Sharh al-Usul al-Khamsah》也已出版。

述。[1] 艾什尔里作为我们下一节研究的对象是教义学界的大人物，是从正面反对穆尔太齐赖派从而引起了激烈争论的一个人。他不愧为正统派教义的创始者，在详细论述那个时代教义学各派主张的上述著作中，冷静地考察各派学说，不存一点私心、不抱任何成见地进行介绍。但是，他一生的大部分时间是作为穆尔太齐赖派的一个权威而度过的。因而，对于穆尔太齐赖派的看法，他当然比后世学者更来得正确。

Mu'tazilah（穆尔太齐赖）这个名称源于动词 i'tazala，有"退出"、"离去"等意思。因为穆尔太齐赖派主张，从认为犯了大罪就不是信徒的哈瓦利吉派和认为犯了罪仍有信仰还是信徒的穆尔吉亚派两个极端中"退出"，而采取中间立场，故有是名。穆尔太齐赖派认为，犯了罪的伊斯兰教徒在来世不属于可以选择在天园享乐永生的人们，但也不是永远不能脱离火狱的非信徒，而是介于两者中间。但是，也有人说，所谓"穆尔太齐赖派"并不是"退出的人们"的意思，而是"离去的人们"即"脱离者"的意思。相对于拘泥传统的保守的教义学家，世人使用这一名称来称呼急进的自由思想家也是很有可能的。从这一意义上说，穆尔太齐赖派也许就是"脱离正统信仰的人们"，几乎近于"异端者"的意思。然而一个有趣的事实是，穆尔太齐赖派本身也喜爱这一名称，并主动地用这一名称称呼自己。[2]

在伊斯兰思想史上，穆尔太齐赖派最重要的贡献是，他

---

[1] H · Steiner, Die Mu'taziliten Oder die Freidenker im Islam. Leipzig, 1865; T · W · Arnold, al-Mutazilah. Leipzig, 1902.

[2] C · A · Nallino, Sull' Origine del nome dei Mu'taziliti, Rivista degli Studi Orientali, VII, pp.429.

们最早承认把"理性"作为真理的标准，并且确立了它的绝对权威。历来谈及真理，到达它的途径只能是依据安拉的启示和先知的言行。但是由穆尔太齐赖派开始，理性的标准被认可。由此，伊斯兰思想在哲学思维的道路上迈出了巨大步伐。在《古兰经》和逊奈以外也有真理。在希腊思想中，在波斯思想中，在印度思想中，在基督教中，在犹太教中，无论任何形式，凡是理性很好地正确地得以行使的地方，都有真理。于是他们在伊斯兰以外的思想传统中也看见了真理的显现，并探求它。这一事实对伊斯兰自身思想的发展起了多么强大的推动作用恐怕是不难想象的。在这里，我们想避免进入穆尔太齐赖派纷繁复杂的思想细节之中，集中注意使穆尔太齐赖派成其为穆尔太齐赖派的最根本性的命题，由此去考察穆尔太齐赖派思想在伊斯兰中所处的位置。

为了这一见地，首先谈谈穆尔太齐赖派把自己叫作"正义和（安拉）独一性的首倡者"（Ahl al-'Adlwa al-Tawhid）的事实。

何谓"正义"('adl)?

穆尔太齐赖派所说的"正义"就是安拉的正义。它不是人类伦理性而是安拉伦理性的主张。

> 穆尔太齐赖派的一致主张，无论善恶，完全是由某种行为决定的，而创造这种行为的只能是人类自己。所以，人要根据其在今世所作之善恶，在来世受赏罚。据这一点看，可以说安拉完全超越于恶、不义、非信仰以及违犯教法等行为。因为如果说安拉创造了恶，安拉也就成为恶的了。安拉只创造正义；难道这是不正确的

吗?①

在这种情况下，所谓善恶就是由理性来认定的善恶，连安拉也必须遵从理性（'aql）的标准。物之或善或恶，不是安拉使其为善为恶，从其始就存在着善恶。安拉只是依照理性而识别善恶。而且安拉之所为仅在于认定善。这样，穆尔太齐赖派也就排除了前定论。因为人类的行为完全归结为人类自己，所以人类成为同安拉比肩的第二创造主。把人类的创造同安拉的创造等同地去思考，迄今为止，对于伊斯兰教徒来说，无论如何是不可想象的。如果人类是自身行为的创造者，那么恶行受罚就是很自然的了。《古兰经》中说：

> 我们的主啊！求你不要使我们担负我们所不胜任的。(2：286)

而且到处强调，安拉不给予人类任何不义之事，只是人类自己干不义之事。因自己的欲念作了恶事，如果受罚，这难道不是罚以当罪吗？安拉决不会有"不义之举"（zulm）。这样，据穆尔太齐赖派，以他们的看法为开端，安拉完全成为正义的。所以，穆尔太齐赖派把自己叫作"正义的首倡者"。所谓"正义的首倡者"意味着为安拉的正义而辨护的人。

其次简单地叙述一下穆尔太齐赖派所反对的"调停"（说情：Shafa'ah）。据伊斯兰信仰，当最后审判时，穆罕默德要为信徒作"调停"，对于犯了罪的伊斯兰教徒给予尽可能轻的处罚。这一调停是正统派所承认的。即使是罪人，若心中

---

①Shahrastani, I, 30.

尚有一点信仰，据说就一定能由穆罕默德的调停而从火狱中被解救出来。穆尔太齐赖派完全否定这一信条。他们主张，因自选而作恶的人在火狱中受煎熬是理所当然的，先知救这些人的事是不会有的。

第三，穆尔太齐赖派思想的另一个重要问题是他们彻底地反对把安拉拟人化（tajsim 或 tashbih）。在《古兰经》中那样明显地被描绘为生活着的安拉的形象，在穆尔太齐赖派这里完全被粉碎了。穆尔太齐赖派向着同第一章我们叙述的阿拉伯固有精神的相反方向，在理性的道路上顽强地前进着。而这必然地带来反动。教义同民众的信仰直接相关，所谓的善男信女是不能容忍这样彻底的理性主义的结论的。果然，一个大的反动兴起了，这就是下节要论述的艾什尔里运动。

穆尔太齐赖派认为，《古兰经》中关于安拉一切拟人化的描写都只不过是喻意。例如说安拉的手，意在其不吝惜地赐予；说安拉的颜面，意在表达其知识。把这种比喻解释法用个术语来说就叫作“塔威勒”（ta‘wil）。安拉无始无终，包容一切而不被任何东西所包容，它是超越时间、空间、概念的无限者和绝对者。《古兰经》中说，安拉坐在太空宽大的宝座上，当然不过是一种比喻。因为安拉是无限的，不能固定于任何场所。安拉充满宇宙，而同时超越宇宙，包容宇宙。穆尔太齐赖派各支派对于这一问题有着各种不同的看法。

> 有的说安拉到处存在。有的说造物主在任何地方也不存在，只存在于从无始之过去它就存在的地方。还有的说造物主存在于任何地方，即它包容一切场所，它的

存在在任何场所也能被发现。[1]

穆尔太齐赖派认为、安拉是根本不能想象其具体形象的无限者。因而无论在怎样的情况下，人类的眼睛都绝对不可能看见它。关于人类用眼睛能否看见神的议论是一神教神学上的一个重要问题。如果把这一问题同"直观至福"（Visio beatifica）问题在基督教中的重要性联系起来去观察，恐怕就容易理解了。[2]

逊尼派（正统派）认为，人类在来世能够拜谒眼睛可见的安拉御容；能够沐浴这最大恩宠的，只有正信之徒，而非信徒是无分的。在否定这个问题上，穆尔太齐赖派同哈瓦利吉派以及穆尔吉亚派的一部分是一致的。而对于穆尔太齐赖派，议论似乎更进了一层：人类用心能否见到安拉。关于这一点，艾什尔里有如下的记载：

> 穆尔太齐赖派毫无例外地认为，至高的安拉用人类肉眼不能看见。但是，关于用我们的心能否看见的问题，他们之间没有一致的意见。以阿布·胡载勒为首的多数派说，我们说能够用心见到安拉，是用心感知安拉的意思。但是，希沙姆·甫万提和阿巴德·伊本·苏来曼等不承认这一见解。[3]

第四，穆尔太齐赖派内部关于安拉之意义的热烈的讨

---

[1] al-Ash'ari, Maqalat I, p.202.

[2] A·J·Wensinck, the Muslim Creed, its Genesis and Historjcal Development, London, 1932. Ch.IV.

[3] Maqalat I. P.157.

论，终于驱使他们深入到安拉的本质（dhat）和属性（sifat）问题上。安拉耳聪、目明、有智慧、有大能、无始无终、无限而永恒、至仁至慈、正义等等，在《古兰经》中可以举出的安拉这样的重要的属性据说有九十九个（俗谓"九十九个美名"）。这些属性同安拉本质的关系如何呢？

1，穆尔太齐赖派完全一致地认为，安拉不具有"永恒性"以外的什么永恒的性质。"永恒的"这个词未能恰当地表达原阿拉伯语的语感。原语 qadim，作为普通词语是"古老的"意思。作为教义学术语，意味着同安拉一样地古老，即从无始的过去就存在着。对此，萨哈拉斯坦尼这样说过：

> 按着穆尔太齐赖派的一般信念，安拉是永恒的即无始的（qadim，从无始的过去就存在着）。这一永恒性即无始性把安拉本质最恰当地表达出来了。除此之外，他们绝对不承认还有其他的本源的属性、永恒的性质（sifat dhatiyah, sifat azaliyah）。而且，说安拉有知识、有能力、有生命，是说由安拉本质所形成的第二位的性质。这些知识、能力、生命，在安拉那里不是从无始的过去就独立着的性质。作为观念，它不是内在的。因为，如果这些属性参予安拉的永恒性即无始性，既然安拉的永恒性即无始性是最本质的东西，那么，这些属性当然也就分别享有了安拉的永恒性即无始性。而穆尔太齐赖派在诸如意志、视听等完全不是内在于安拉本质的东西这个问题上，意见是一致的。①

①Shahrastani, I, p.30.

2. 在安拉的诸多属性中，特别对知识（'ilm）和能力（qudrah），穆尔太齐赖派有过热烈的讨论。围绕这个问题，他们分为四个支派互相争论。

第一支派的人们说，我们与其说承认安拉有知识，不如说安拉就是知者更为恰当；我们与其说承认安拉有能力，不如说安拉就是能力者更为恰当。但是，他们并不是无论什么样的属性都随便承认的。例如，在安拉能生（hayy）这个意义上，不承认安拉有生命（hayah）；在安拉是会听的（sami'）这个意义上，不承认安拉有听觉。在众多的属性中，只承认知识和能力。采取这一立场的是以奈萨姆为首的巴士拉和巴格达的穆尔太齐赖派的大部分。

据第二支派人们的见解，说安拉具有知识时候的所谓"知识"，意味着被安拉所认识的对象；说安拉具有能力时候的所谓"能力"，意味着由安拉而得以完成的东西。例如，《古兰经》中所说"他们对其（即安拉）知识没有丝毫地理解"，这里所谓知识就是被安拉所知之东西的意思。又如，伊斯兰教徒看见下雨时就说："这是安拉之力。"这里所谓安拉之力，意味着由安拉之力而被成就的东西。这一支派断然否定知识与能力以外的属性。

按第三支派的说法，安拉具有知识，而所谓其知识无非是安拉本身；安拉具有能力，而所谓其能力无非是安拉本身；安拉具有生命，而所谓其生命无非是安拉本身；……无论什么样的属性，他们都一概承认。这是阿布·胡载勒及其弟子们的看法。

第四支派主张，对于安拉，既不能说有知识、能

力、视觉、听觉，而又不能说没有知识、能力、视觉、听觉。对于其他属性，他们也一概作如是观。持这一立场的是阿巴德派('Abbadiyah)，即以阿巴德·伊本·苏来曼为首的一派。①

最后，除了安拉本身的永恒性之外，否认所有的物的永恒性以及安拉各种属性的永恒性的穆尔太齐赖派，自然从正面反对当时普遍流行的《古兰经》观，即认为《古兰经》从无始的过去就同安拉一起存在的信条。对于伊斯兰教徒来说，《古兰经》是"安拉的语言"。而"言语"(Kalam)也是安拉的属性之一。穆尔太齐赖派主张，《古兰经》同其他被造物一样是由安拉所创造的。这就是有名的"《古兰经》被造说"。此后，在判断某一学者是否属于穆尔太齐赖派的时候，形成了以是否采取"《古兰经》被造说"为有力标准的习惯。《古兰经》的永恒性即无始性也被否定了。因为穆尔太齐赖派强调安拉的独一性，所以他们自称为"安拉独一性的首倡者"。

总之，贯穿穆尔太齐赖派思想的是理性主义精神。已如前述，这一态度是一般善男信女难以接受的。对穆尔太齐赖派的激烈的反动，从其自身中以锐不可挡之势发展着。站在这一运动的前列的是直到四十岁才成为穆尔太齐赖派大学者朱巴仪高足的其学识辉耀天下的艾什尔里这个人。

---

①al-Ash'ari, Maqalat I, p.187-189.

六　艾什尔里的出现及其在思想史上的意义

阿巴斯朝哈里发马蒙是特别喜爱哲学的人。他不仅支持和奖励希腊哲学的翻译、介绍，而且特别颁发敕令，把穆尔太齐赖派教义公认为国家教义，强制民众信奉。不管何时何地，只就宗教而言，一般信徒都是非常保守的。对于从上面强制信奉理性主义的教义学，民众的反感与日俱增。伊斯兰教出现了前所未有的信仰危机。这时，代表民众高涨起来的不满情绪和一般意向、敢于背逆理性主义潮流和朝廷旨意而以身固守伊斯兰之本来精神者，就是前面提到的伊斯兰四大教法学派之一罕百勒派的创始人——伊本·罕百勒。他坚信，理性主义的倾向导致了自古以来淳厚而朴素的信仰的毁灭。尽管屡遭迫害、监禁、拷问之苦，他毫不让步，始终不渝地宣传"回到《古兰经》中去"、"回到穆圣的行为中去"。不幸，因为这种非常顽固的复古主义、毫不妥协地对《古兰经》的逐字解释，缺乏适应近代生活的弹性，所以，在近代，信奉这一学说的已成为少数派。但是，由于他们对"近代化"的顽强抵抗，伊斯兰教——不管时局怎样变化——可以从中获得彻底捍卫其古来信仰的坚韧不拔的力量。考虑到这一点，我们就不能不承认伊本·罕百勒在伊斯兰史上的意义。

然而一度流行的理性主义教义学不能单纯地满足从前那样的信仰。因此，艾什尔里一边依据伊本·罕百勒的精神，

一边又充分利用思辩教义学的方法。据说穆罕默德说过：

> 安拉，对这个民族，每百年要送来一位能够革新其宗教的人。
>
> 艾什尔里派的人们认为，第一世纪[①]是欧麦尔[②]，第二世纪是沙斐仪[③]，第三世纪就是艾什尔里。就是说，艾什尔里被认为是希吉拉历第三个百年中的宗教改革（tajdid al-din）的执行者。这一看法，客观地从伊斯兰教义学发展史上去考察，是不过分的。

艾什尔里希吉拉历260年（公元843—844年）生于巴士拉。曾师事当时穆尔太齐赖派非常年青而有较高学识和声誉的大学者阿布·阿里·朱巴仪，并成为其门下的高材。四十岁以前，艾什尔里是穆尔太齐赖派的光荣斗士。而后，他毫不迟疑地脱离穆尔太齐赖派，创立自己的独特的学说。对于这前后的情形，有各种各样的传说，还不清楚应当遵从什么。但是，在众多的故事中有下面这个故事值得注意。艾什尔里有一天从人群中意外地消失了，有十五个日夜关在自己家里。第十六天他在礼拜堂出现，并登坛讲话，他说：

> 各位，这些天在诸君中我没有露面。因为我的信念发生了动摇，不知所措，以至彷徨于真理（haqq）和

---

①指纪元起于公元622年的希吉拉历的第一世纪。——译者

②即第二任哈里发，于公元634—644年在位。——译者

③即四大教法学派之一沙斐仪派的创造人，死于希吉拉历204年（公元820年）。——译者

虚伪（batil）之间，暂时决定把思虑秘藏起来。而后，我委身于安拉的尊贵的导引，有幸受其教诲。在带来这里的小册中，详细地记述了使我所能达到的那样的信仰。现在，在我毫不留恋地脱掉这旧外衫的同时，决定完全抛弃从前我所信的东西。

他一边说着，一边脱下自己穿的上衣，并把它丢掉，然后把手中的数册小书分发给人们。其中有一本叫作《秘密的暴露与面纱的毁坏》（Kashf al-Asrar wa-Hatk al-Astar），是揭露穆尔太齐赖派的盲目性的。[①] 他又说：

各位，我在这里明确地说，迄今以前，我没有全信伊斯兰教。我在此时、此地才进入真的伊斯兰信仰之中。在流下后悔之泪的同时，我决定背弃从前所信奉的穆尔太齐赖派的信条。

据传，这就是他对穆尔太齐赖派的诀别词。[②] 关于这位名人宗教改向的动机，有种种传说。但是，不管其动机如何，他毕竟毅然决然地同其宗师朱巴仪分袂了，并开始宣传新的教义。在当时的思想界，这是震撼人心的大事件。自认为握有真理者陆续访问他，并提出了论争。他们说，如果按照逻辑的辩证法完全被打败，就立刻拜倒在艾什尔里的门下，接受其新的教义。许多怀着炽热的求学心的生徒争先恐后地聚集在他的周围。关于安拉，关于宇宙，关于信仰，每每叠相展

①"Ibn 'Asakir", p.86.
②Ibid., pp.86-87.

开热烈的讨论，其景况的确是非常壮观的。在他的弟子当中，有许多此前已是功底极好的学者，如闻名伊斯兰界的阿布·哈桑·巴希里。

作为艾什尔里新思想活动的第一步，当然是著述对穆尔太齐赖派等进行批判的书稿。他把在当时思想界铮铮有名的教义学家阿布·胡载勒、朱巴仪、贾法尔·伊本·哈尔布、奈萨姆、巴勒希等叫作"蒙昧无知的穆尔太齐赖派的邪道导师"。在批判这些人著作的同时，连他自己在穆尔太齐赖派时代写的所谓《安拉未予言明真理的迷惘时代》也进行了体无完肤的批判。[①] 在他积极地叙述自己教义的许多书籍中，近年被发现而被出版的，有一本叫作《宗教根本原理的说明》(Ibanah 'an Usul ad-Diyanah, Haydrabad, 1903)。这恐怕是他在改向以后不久，在难以抑制的创建新教义的炽热心情支使下写成的。因为本书的激烈语调同他晚年既已功成名遂而静静地回顾自己充满波涛的思想生活的笔触无论如何是不一致的。在这本令人注目之书的序言中，艾什尔里明确申言自己属于罕百勒派。

> 我的信仰是竭尽全力地固守我们安拉的书(《古兰经》)和我们先知（穆罕默德）的圣行，以及由先知亲授弟子、再传弟子和多数伊玛目所传的东西。……我承认属于伟大学者伊本·罕百勒的教法学派，一概反对违反这一师教的东西。因为伊本·罕百勒是最伟大的导师，安拉通过他显示真理，抛弃错误，通过他指示众人以正道，击破异端者的谬说和怀疑者的迷惑。但愿安拉

① "Ibn 'Asakir", p.104.

的恩惠、先师的睿智永在。

正如前面反复地提到得那样，伊本·罕百勒反对一切理性主义、执着地认定必须回到《古兰经》和圣训那里去，态度是严峻的，因而，把攻击矛头指向理性主义思潮堡垒穆尔太齐赖派的艾什尔里，首先踏入罕百勒之道是理所当然的。

艾什尔里"走中间路线"，这是伊斯兰思想史研究家们的通常见解。这是指艾什尔里既不直接吸收粗俗的拟人神观，把安拉形象化，认为"安拉有跟我们人类相同的知识、相同的能力、相同的听觉、相同的视力"；当然又不遵从穆尔太齐赖派的意见，认为"安拉既没有知识，也没有能力、听觉、视觉、生命和意志"，而是采取这样的立场，认为"至高的安拉有知识，但不是人类那样的知识；有能力，但不是我们那样的能力；也有听觉和视觉，但不是我们那样的听觉和视觉"。[1] 在此应该注意的是，这一所谓"中间"立场，并不是我们今天研究的他的著作《宗教根本原理的说明》中所阐述的主张。在这本书中，他的态度是非常极端的、毫不妥协的。

艾什尔里极力主张对《古兰经》必须完全从字面上去解释。安拉即使被描写得宛如人类一般，既然是《古兰经》中的章句，当然也用不着予以喻意的解释（ta'wil）。人们象征性地解释《古兰经》中关于安拉的拟人化的描写，这虽然是想避免陷入拟人神观（Anthro-pomorphismus, tajsim, tashbih），但是却落进了"塔提勒"（ta'til）。[2] 既要从安拉那

1 "Ibn 'Asakir" p.112.

2 ta'til，就是从安拉那里夺走本当属于安拉的东西的意思。

里排除人类的要素，又不犯塔提勒的错误。[1] 犯这种错误的极端者就是贾赫姆派 (Jahmiyah)[2]。尽管《古兰经》中清楚地说安拉有脸，贾赫姆派的人们无视于此，说安拉没有脸；又说也没有视听作用和眼。不仅如此，他们还主张安拉也没有能力和知识。他们只承认安拉的独一性，否定其他各种属性。因为他们害怕剑，所以尚且停留在这一地步。如果他们不怕剑的迫害，也许一定说出安拉不能听、不能看、不能知。他们的领导人之一悟得的见解是，安拉的知识是安拉本身的东西，亦即"安拉是知识"。[3] 虽然从表面上看，他们似乎承认安拉的知识，但实际上是否定它。艾什尔里挖苦地说，如果确实如你所主张的那样，安拉的知识就是安拉自身，那么呼唤安拉不就可以用呼唤"啊！知识，请宽恕我的罪"来代替了吗?[4]

下面概要地叙述一下，对抗当时理性主义思潮的、彻底遵循极端传统主义者伊本·罕百勒路线的艾什尔里的教义。

---

①Ibana., p.40.

②Jahmiyah是由Jahm b. Safwan（被杀于公元745—746年）所创建的教义学派别。关于信仰，该派既与穆尔吉亚派有共同点，又与穆尔太齐赖派颇多相似之处。他们决不承认安拉有类人似的属性，只承认安拉是全能的、安拉是造物主。但同时该派又是绝对的前定论者，主张人类必须遵从安拉前定的命运。他们否定天园和火狱的无始性。艾什尔里批判该派的著作有《Fias-Sifat》。

③这一听来奇怪的说法是基于教义学属性论的。在教义学中，关于神通常是把其本体（本质、基体）与其诸种属性区分开来去认识的。如果在神的本质上附加诸如知识那样的属性，因为神的本体是绝对的，所以作为神的属性的知识也是绝对的了。两个绝对存在，违反绝对者唯一性的原则。该派说，知识以及其他属性是人类仿照自己加给安拉的。所以应把它从安拉本质中区分出来。

④Ibana, pp.47ff.

首先，艾什尔里如下述的那样总括起来揭示了以穆尔太齐赖派为主的，包括卡达尔派、贾赫姆派、哈瓦利吉派等在内，反对自己学说的学派的立场。

1. 安拉可以用人的眼睛看见（ru'yat Allah bi-al-absar），这是值得信赖的哈迪斯所传。对此，上述那些派别的人们不相信。

2.他们否认安拉的使者穆罕默德在最后审判时为信徒承担调停（Shafa'ah）之任这一伊斯兰教的古老信仰。

3.他们说，无信仰的人们死后在墓中受被罚之苦（'adhab al-qabr）那样的事不可能有。

4.他们说，《古兰经》不是与安拉同时从无始的过去就存在，而是新的被造的东西。要之，它不过是人类的言论。

5.他们主张，恶是人类之创造而不是安拉之所为。善，安拉创造它；恶，恶魔创造它。这肯定是陷入了对于善恶认为各有其创造主的二元论的琐罗亚斯德教义。

6.他们说，在今世存在着安拉意志不及之处，既有安拉意欲而不发生之事；相反，也有安拉不意欲而发生之事。这一说法否定了伊斯兰教自古以来所承认的安拉全能说。因此，穆尔太齐赖派应该被视为阿拉伯的琐罗亚斯德教徒。

7.他们主张，人类受赏罚的责任完全在人类自己。就是说，行善受赏作恶受罚是人类的责任而不用安拉予以鉴定。人类对于自己的行为不受来自安拉的任何支配，是自力、自存的。这与琐罗亚斯德教徒认为神不能作恶、把作恶能力归于恶魔恰好相同，结果只能是否定安拉的全能。而这一看法同《古兰经》中的言论"除安拉所意欲的外，我们不能掌握自己的祸福"（7：188）明显地矛盾着。

8.他们认为，忘却安拉的至仁至慈犯了罪而堕入火狱，

永远不能从劫火中得救，从而把人们推入绝望的深渊。关于这一点，他们无视“安拉必不赦宥以物配主的罪恶；他为自己所意欲的人赦宥比这差一等的罪过。”（4：116）这样的至慈心。

9.他们说，安拉没有脸，也同样没有眼、耳、口。这明显地同《古兰经》的教导相矛盾（例如，20：40；38：75；54：14；55：27）。

艾什尔里把论敌的观点综合为上述九项。

其次，艾什尔里把自己的信条作了下面这样的归纳：

1.安拉，天使们，安拉下降之各种经典[1]，使者们[2]，安拉的显现，以及传述先知穆罕默德言行的值得信赖的哈迪斯，对上述这些，我们坚信不疑。

2.我们主张，安拉是唯一的，没有他神，从无始的过去就存在，它无妻也无子。我们还相信穆罕默德是安拉的仆人和使者。

3.相信天园和火狱现实地存在着（haqq）。

4.最后审判日无疑将到来，而且那时，为了审判，安拉将使就墓者完全复活。

5.遵从《古兰经》（20：5）“至仁主已升上宝座了”的教导，相信安拉坐在宝座上。

6.据《古兰经》中的有关章句，安拉有脸、有手、有眼。但是，对此详情如何不可多问，只能如此（bila Kaifa）去接受。不这样理解安拉的人完全属于迷途之人。

---

①伊斯兰教认为，《旧约》、《新约》、《古兰经》都是同一位安拉下降的启示书。

②指穆罕默德，诺亚、摩西、耶稣等

7.据《古兰经》(35：11)"任何女人的怀孕和分娩，无一件不是他（安拉）所知道的"，相信安拉有知识。

8.据《古兰经》(41：24)"他们说：'谁比我们能力更强大呢？'难道他们不知道创造他们的安拉比他们更强大吗？"，确信安拉有能力。

9.穆尔太齐赖派、贾赫姆派、哈瓦利吉派等学派认为安拉没有听觉、视觉。但是我们相信安拉有听觉，也有视觉。

10.相信安拉的语言（Kalam）不是被造的(makhluq)。相信所有事物都是由安拉的言论"有"（Kun）而被创造的。这是根据《古兰经》中这样的语句："当我要创造一件事物的时候，我只对它说声'有'，它就有了。"(16：40)

11.今世所有一切事物，包括善恶行为，没有全能安拉的意志（mashiah）就不会存在，也就是说，所有事物都由安拉的意志而存在着。

12.无论任何人做任何事，如果不是安拉在他之前预先去做那件事，是不可能干成的。也就是说，没有全能的安拉，我们就没有一切。在安拉的知识以外不能有任何东西。安拉以外没有创造者，人类的一切所为都是安拉的创造。所有一切都不过是安拉的前定而已。因为人类是被造的，所以自己连一物也不能创造。

13.安拉施惠信仰者、给予（对安拉的）服从心（ta 'ah），希望他们幸福、指给他们正道。相反，没有信仰的人，安拉不给予信仰的恩惠，只能在迷途上越陷越深。当然，如果安拉发慈悲，把这些没有信仰的人从迷途中拯救出来也是可能的。但是，安拉宁愿让没有信仰的人留在没有信仰的状态。因此，或善或恶也是安拉的决定。我们确信，善

也罢，恶也罢，乐也罢，苦也罢，完全缘起安拉的睿智。

14.《古兰经》是安拉的言论，不是被造物。认为凡是采取《古兰经》被造说的人都是异端者。

15.相信在复活日——恰好是满月之夜，在皎洁月光映照下，有信仰的人们用眼睛能够见到安拉。这是根据值得信赖的哈迪斯所传。但是，在那个时候，异端者的两眼将被罩上，不得拜见安拉御颜。这是根据《古兰经》中这样的记载："真的，在那日，他们必受阻拦，不得觐见他们的主。"(83：15)

16.据哈瓦利吉派的主张，即使是信徒，如果犯了奸淫、盗窃、饮酒等罪也变成异端者。而据我们的信条，信徒只是犯了上述那种罪还不是异端者。但是，当犯了大罪(kabir，信徒除信仰安拉以外，还相信他神的存在)而又把自己的行为理解为正当行为的时候，才成为异端者。

17.所谓"伊斯兰"，是比信仰更为广泛的东西。伊斯兰的全部不都是信仰。

18.相信我们的心是任随安拉之意的，相信我们的心在安拉的二指中间，相信即使天地也完全在安拉的一指之上。这是根据值得信赖的哈迪斯所传。

19.有坚定信仰的伊斯兰教徒即使是一个人、在没有先知穆罕默德的证言的情况下，既不进天园也不进火狱。认为犯了罪的人们恐怕难免火狱之火的烧身之苦。但是，我们希望他们罪人也进入天园。犯罪之人的多数虽然必定一度被劫火煎熬，但是由于穆罕默德的调停，安拉能够从狱火中把他们救出来。

20.我们相信罪人在墓中应当遭受被罚之苦，以及死后复活、末日审判的来临。而且在审判日，安拉将把所有的人

召集在身边，有信仰的人将受赏。

21.据记载先知穆罕默德言论的哈迪斯，我们主张所谓信仰包括言论（qaul）和行为（'amal）两者。因此，信仰当然有增减。

22.我们敬爱安拉所选择的作为先知穆罕默德伴友的人们，即承认先知以后的阿布·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼、阿里为先知正统的继承人——哈里发（khalifah）。断言这四位哈里发优于其他人。我们承认由先知特许进入天园的人们必定进入天园，继而承认先知的伴友在天园的优越位置。

23.相信记载安拉日日降到天之最下层并询问"祈祷的人没有吗？请求我宽恕的人没有吗？"的哈迪斯的真实性。

24.在我们之间，当产生异议、引起争论的时候，一定要依据《古兰经》、先知的哈迪斯、全体伊斯兰教徒的一致意见，以及替代它们的东西来裁断，决不引入安拉不允许的新说。关于安拉，不主张它不能自我认识。

25.我们严守星期五的礼拜，不管其领拜的伊玛目是正人还是不正之人都绝对地服从。相信即使伊玛目如认为得那样没有步入正道，不遵从他也是胡涂观念。

26.我们认为，在伊斯兰教徒死亡情况下，不管是谁都可以在其名下进行施舍。这是善行。认为凡是伊斯兰教徒死亡，不问是否持有正信，为其祈祷冥福是我们的义务。

27.我们承认在今世有魔术、妖术（sihr）的存在。

28.相信天园和火狱同时被造。

29.认为所有死亡者（包括被杀者）都是享尽天寿之人。

30.认为人类的日用之粮完全是由安拉给予的。

31.我们相信恶魔向人心诡秘地私语恶念，使人心产生

疑惑。关于这一点，我们同穆尔太齐赖派和贾赫姆派相对立。

32.安拉能够对心正、虔诚的人们特地显现奇迹。但是，偶象崇拜者及其子女将被投入火狱之中。

33.相信安拉熟知在作为其仆人的人世中正在发生的事及其目的，还熟知已经发生的事或者根本没有发生的事——它将在何时发生、怎样发生。

让我们来回顾一下，上述各条信仰究竟意味着什么呢？大体上它有怎样的价值呢？它只是返回到穆尔太齐赖派以前的民众的单纯的信仰上去吗？在穆尔太齐赖派氛围中度过了四十年岁月的、其学识誉满天下的艾什尔里在漫长的学究生涯中其收获是什么呢？

我们不要忘记艾什尔里刚刚改向。他首先必须不择手段地把伊斯兰教恢复到原初状态，不承认《古兰经》、哈迪斯以外的任何权威。而在实际上，随着时光的流逝，他也不是没有意识到自己固守的罕百勒的阵地正在崩溃。最初他为了对抗穆尔太齐赖派的理性万能论，走向顽固的《古兰经》和逊奈尊重论者伊本·罕百勒的教诲之中，企图把《古兰经》从理性的随意解释的弊端中挽救出来。但是，宗教改向后的狂热随着岁月的迁流一冷却下来，他仍然是一个优秀的理性的人。只要他照历来的习惯那样信仰下去，就可以排除毫无自省地对传统的墨守，开始努力由思考去认识安拉。世间所说的“艾什尔里走中间路线”（Salaka tariqah baina-huma），就是在这个时期表现出来的。这里再就“信仰”和“《古兰经》”的问题谈一谈。关于信仰，穆尔太齐赖派和贾赫姆派等一致认为信仰绝对是被创造的。与此相反，哈

沙维派（Hashwiyah 或 Hashawiyah）[1] 主张信仰绝对是从无始的过去就存在了的。对于上述观点，艾什尔里说无论如何不是那么一回事。他认为信仰有两种：一是"安拉的信仰"(iman Allah)。如《古兰经》所记载得那样，它是安拉给予并保护的信仰，从无始的过去就存在；另一是"人类的信仰"(iman Li-al-halq)。它是从人类中产生即在人类中被创造的信仰。如果它是纯正的，则从安拉那里受赏；如果它是不纯正的，则被罚。关于《古兰经》，穆尔太齐赖派否定《古兰经》的永恒性即无始性，取其被造说。与此相反，哈沙维派宣称，不仅《古兰经》本身，其中的一字一句，甚至书写《古兰经》的纸、使用的墨都是从无始的过去就存在了的。艾什尔里走在两者中间，他认为《古兰经》作为安拉的语言(Kalam Allah) 是从无始的过去就存在 (qadim)，而且是永远不变的，不是被造物。但是，其文字啦、纸墨啦等等，完全是人类设计制造的。

这样，艾什尔里逐渐地再次走向新的理性主义。他的弟子们虽然投于其门下，但在思想上遵循穆尔太齐赖派的人居多。他说：

> 所谓信仰，就是安拉、使者们、哈迪斯。但是，这一信仰如果不是基于对安拉的正确认识，它就是不正的。

在信仰的宣言中加入"认识("知识"、'ilm)，这明显地揭示出他的新的倾向。他更进一步地说：

---

①该派是伊斯兰教义学中固守拟人神观的人们.

单单置于哈迪斯基础上的认识不会带来绝对确实的知识。它所提供的不过是臆测的东西（Zanniyah）而已。而在认识上具有决定性力量的东西是由理性证明的东西。

至此，艾什尔里派的思想同穆尔太齐赖派的思想几乎是没有什么区别了。艾什尔里因此受到当时固守哈迪斯的教义学家、特别是在他改向初期遭到嘲讽时给予其某种程度的热烈支持的罕百勒派的人们的激烈的批评。艾什尔里派只在这么一点上与穆尔太齐赖派不同，穆尔太齐赖派坚持进行逻辑推理，即使达到同《古兰经》的教导正相反对的结论也毫不介意。艾什尔里派则相反，常常把理性自由限定在不反对《古兰经》的程度内。总之，两者只有程度的差别而无本质的不同。所以，艾什尔里的伊斯兰改良运动距所谓正统派（Orthodox）教义尚远。到了安萨里以后，它才具有决定性的形态。

如果艾什尔里的活动停留在上述范围内，他作为一个大学者恐怕就名不副实了。对于他，除了开创正统派教义的端绪而外，是在远比这更有意义的思想史的事业上。这就是纯粹的思辩教义学体系的创建。但是，很遗憾，艾什尔里本人关于这一方面的著作几乎完全散佚了，因此今天不得流传。在这里，想稍微详细地介绍一下艾什尔里的高足弟子、安萨里年轻时期的恩师、有很好的独创性的伊玛目·哈拉马因的思想体系，进而观察一下当时的伊斯兰学者思考着怎样的事件、议论着怎样的问题。但是在此之前，感到有必要简单地涉及一下在艾什尔里学派中不知何时发展起来的、作为一种

自然哲学、原子论神学（Atomistic Kalam）而闻名于世的原子论世界观。虽然这一非系统世界观的雏型在穆尔太齐赖派思想家们那里，特别是在阿布·费沙尔那里，已经蕴育，但是把这一观点发展为典型形态的实际是艾什尔里派。

在伊斯兰中，从很早就产生了在不违背信仰之根本原理的情况下说明自然界的必要。特别是对于宇宙，因为要认识人格化的全能的造物主，造物主同我们现在的这个世界的关系就不能不成为问题了。如果按照眼下我们要论及的原子论者们的意见，我们生活的感性世界是由每一瞬息都来去行进着的"偶性"（'arad 复数 a 'rad，物之非本质的表面的偶发的属性）系列所形成的变化的世界。基体完全不是没有变化。把这一基体叫作实体（jawhar 复数 jawahir）。因而实体也不是不变的，它是可变的。如果是可变的，那么就不可能是从无始的过去就存在着的永恒的东西。因为永恒的东西是不应该变化的。今世存在着的所有的东西正在变化着，这就证明它是由安拉的创造而始能存在着的东西。

所谓实在由"实体"和"偶性"两个范畴得以成立。一般认为，实在不是个独立的范畴，不过是偶性之一，或者不过是实体和偶性之间的关系，即它只在思维中存在而在客观上并不存在。例如通常认为"物质"是客观存在的。但是实际上，它完全等同于"可能性"，只在思维中存在。而时间也不过是各种物的同时存在的形式。有人也说，作为实在两个范畴之一的偶性，数量极多、无限存在。但是，无论如何，什么样的偶性既不能存在于某个实体之外，也不能存在于自己以外的偶性之中。在若干实体中共存着的一般的偶性（属性）是绝对地不存在的。一般决不可能寓于个别之中。

这样，构成实在的只是实体和偶性，此外任何东西也不

是实在的。既然偶性必定属于某一实体并存在于其中，结果真正独立存在着的只是所说的实体而已。在这些实体之间，它们不是互相结合，而是各自完全独立地一个一个地分离开来。从这样的视点去观察，人们把实体叫作"原子"(al-jawhar al-fard)。

这些实体其自身是非空间的 (la makana)，但占有一定的位置 (haiyiz)。由于占有一定的位置，间接地占有一定的空间。这样，空间便由没有延长性的单位的集合所构成。在这些单位之间因为存在着运动，无论如何必须认为存在着某种间隙。原子相互间保持着间隙，但彼此不发生作用。就是说，世界是一个非连续的结块。在构成这个结块的各部分之间是没有相互作用的。只在其真空的间隙里，存在着原子的运动。无数的原子正在真空中浮游，或集合或离散。若干原子偶然集合在一块，相互排列起来的时候，就形成了"物"的形态。这样，在这一原子论的世界里，亚里士多德的"生成"和"溃灭"就被"集合"和"离散"所代替。

在伊斯兰原子论者那里，数、时间、空间、运动完全被认为可以分解成非连续性的、没有延长性的原子。因此，时间是许多一个一个的"现在"的排列，两个瞬息之间必定存在间隙。运动也是许多一个一个的状态的排列，各状态之间必定存在休止。俗话说，跑得快或跑得慢，其实都是同一速度，只是被叫作"慢的"，休止点多了一些而已。那么，介于两个点之间的空隙、两个瞬息之间的空隙，怎样跨越呢？如他们所认为得那样，因为有运动、因为有时间的行进，所以无论如何在这里不能不设想飞跃。所谓运动就是从一个点向另一个点在空间飞跃。所谓时间就是从一个瞬息向另一个瞬息飞跃。

关于实体和偶性的关系，一些人主张偶性在个个瞬息之间可以消失，而实体永远存续着。大多数人认为，因为实体也不过是空间上的点——就时间方面而言，它只在一瞬息存在，所以，在这一意义上，实体和偶性没有任何区别。于是，他们的第一流创造论的基础便形成了。据他们的意见，安拉就是在每个瞬息之间重新创造这一世界的。在这一世界上，一切已经发生的事、一切正在发生的事都是安拉的一个一个的特殊的创造行为。所以，现在这一瞬息存在于我们眼前的世界，同这一瞬息之前的世界状况没有任何的本质性的关系。虽然可以认为，当前的世界是同一个世界连续发展起来的。但是，实际上，不过是每时每刻都被重新创造着的无数个世界依次地连续着的一个系列而已。这样，因为先前的东西和后来的东西互相独立，完全是孤立的个别，所以在自然界因果律绝对地不存在。先前的东西不能成为后来的东西的原因。在这一世界上，因为常常偶然地发生两个事件，例如先 A 后 B，认为 A 引起了 B，人们就把这叫作因果。但是，实际上，在 A 和 B 之间没有任何必然性。在自然界发生的事件中，必然性（darurah）是没有的，它完全不过是习惯（'adah）。也就是说，在他们的思想里，所谓必然性（Notwendigkeit）只是完全被否定了的习惯性（Gewohnheit）的残余。而如果成为习惯性，叫作奇迹的东西就能够发生。就是说，如果安拉意欲改变通常的习惯状态，如所见到得那样，一举破坏精确无比的自然法则是很容易办到的。所谓奇迹（mu'jizah）就是习惯的中断（Kharq al-'adah）。不！更正确地说，从一开始奇迹啦、超自然啦，这样的东西就是不能有的，因为自然法则啦、因果律啦，这样的东西本来不存在。

这样的自然观，无论谁都会立刻觉察到，它同以休谟为代表的英国经验论类似的地方极多。但是在西欧哲学中，这一结论成为所谓批判认识论的导因之一。① 与此不同，在伊斯兰哲学中，一方面它促进了希腊派经院哲学家们的彻底的原子论的形成，以及系统的实在论的确立；同时，另一方面它成为激起神秘主义发展势头的强有力的因素之一。关于后者，不只是就原子论，更一般地是就思辩教义学的整体而言。虔诚的信仰心在那种对于安拉的理性主义认识中无论如何是得不到满足的。在这些关于教义学的议论中，虽然也谈到了安拉的全能、安拉的创造，但是人们仍然感到安拉在遥远的彼岸。人们开始渴望更直接地把自己荫庇在安拉的温馨的爱抚之中。这就极大地限制了教义学的思辩论证法的价值。论说人们直接投入安拉无限之爱之中去的神秘主义要素，由安萨里（西方哲学史叫作 Algazel）之手被导入了正统派教义学之中。②

①作者这里说的肯定是指休谟和康德的关系。——译者

②Salomon Pines, Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Grafenhainischen, 1936.

比较通俗的，T · J · de Boer,Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901. 本书全部内容比较优秀的部分仅是原子论这一部分。有英译本：The History of Philosophy in Isalm, London, 1933.

我国有马坚译本——第 · 博尔：《伊斯兰哲学史》，商务印书馆，1958。——译者

七　伊玛目·哈拉马因的思辨教义学体系

伊玛目·哈拉马因本名叫阿布·朱万尼。他于希吉拉历419年（公元1058年）出生在尼沙普尔附近的布休达尼康。他是当时名与天齐的大学者、大教义学家。著名宰相尼采姆·穆尔克很赏识他的才学，在尼沙普尔特为他建立了一所宏伟的学校——尼采米亚（Nizamiyah）。并让他在此教授。他著书之多令人惊异。但是，大部分已经散佚；即使保存下来的，直至近年也还没有完全出版。《Irshad》1938年由J·D·卢琴尼校订出版，[①]引起了学术界的注意。

（一）认识论

想要了解教义学是什么吗？教义学当然不能不包括认识论。伊玛目·哈拉马因在上述著作的开头，首先论述了自己关于认识、作为认识基础的理性、导人正确认识的推理的本质及其价值的见解。

认识（知识，'ilm）是什么？哈拉马因说，所谓认识就是按其存在那样地去认识认识对象（ma'rifat al-ma'lum 'ala ma huwa bi-hi）。他继续说，此外还有各种各样的关于认识的定义，但是哪一个也不如他的定义。在初期穆尔太齐赖派思想中，所谓认识被定义为按其存在那样地并伴有真实感地去相信物。但是这个定义是不正确的，例如某人从他人

[①] al-Irshad Li-Imam al-Haramain, ed., J·D·Luciani, Paris, 1938.

受教造物主的存在，而自己是依样画葫芦地相信的。很清楚，尽管这一信念伴有真实感也决不是认识。后期穆尔太齐赖派对上述定义稍有增补，说所谓认识就是按其存在那样地并怀着真实感地去相信物。这一定义对于认识，必须是在必然的自明的即先验的情况下才是正确的。否则，即使是在正确推理的情况下，它仍然是不正确的，因为，例如对于至高的安拉，同它相若的第二个神是不存在的这样的认识，以及相互矛盾的东西是不能同时并存的这样的认识，如果用上述定义去观察，它们显然都是认识，但不是对"物"的认识。因为穆尔太齐赖派认为，在"物"（shay'）之中不仅包含存在者（mawjud），甚至包含存在的可能性这种不存在者，所以才有那种条件不充分的定义。在我的思想里——伊玛目·哈拉马因说——所谓"物"只能限于存在者。

认识（知识）大致区分为永恒的或无始的（qadim）认识以及偶成的或习惯的（hadith）认识，也就是超时间的绝对的认识以及被限定于时间内的认识。前者是造物主的内在的属性，其对象是无限的。后者进而又被三分之。其一是必然的（daruri）认识。这是人力不能自由干预的，同时伴有苦痛和欲求。① 其二是直观的自明的（badihi）认识。它同必然的认识十分相似，但不伴有苦痛与欲求。其三是获得的（Kasbi）认识。这是人力可以支配的。为了全面地定义某种东西，必须了解其反面的概念。认识（知识）既有它特有

①这里所说"必然的"（daruri, necessary），是在其特殊的意义上使用的；即说"内在的"更恰当。这里所说伴有"苦痛"指的是例如把手伸入火中心里感到热的那种内在感觉。此外，还包含人关于自己的饥饿、高兴、悲哀等知识。

的反面概念，也有和别的东西共有的反面概念。在前者中，如谬误或无知（jahl）即不按其存在那样地去相信，如疑惑（shakk）即在两个或两个以上的信念之间不知所措地彷徨，如臆测（zann）即跟疑惑同样地迷惘，但仍据自己的判断选择了某一方，等等。在后者中，如死亡、睡眠、担心、失神，等等。这些都是认识的同时也是意志的反面概念。在认识的上述分类中，最后一项是获得的知识。它是人类以自己力量唯一能够统御的东西。因此，了解其构成对于我们来说是非常重要的。首先要注意，所有的获得的认识都是比量的即思辩的（nazari），就是说是由正确的推理而产生的。那么何谓推理呢？伊玛目·哈拉马因极其重视推理。在前面谈到的大作中，开篇第一句话就说，"正确地进行推理"应该看作成年男子的第一义务。在这里，我们已经可以清楚地看出，艾什尔里的思想向着怎样的方向发展了。

推理或者逻辑的思辩（nazar），作为教义学上的术语，是说为了达到正确的认识或简单的臆测而进行的思考。但是，有的学派认为，由推理不能得到认识，只能由感觉到达认识。伊玛目·哈拉马因反对这一说法。他说，首先想诘问一下持这一观点的人，各位是否确实知道推理不起作用？或者存在怀疑？如果他们回答说，我们确实知道。唯其如此，他们的回答已同他们自己关于认识只能由感觉得到的主张相矛盾了。因为"推理不起作用"这一认识不属于由感性可以把握的东西。不仅如此，还可以更进一步地诘问，各位所说的"知道推理不起作用"的这一知识（认识）是直证的自明的知识呢？还是比量的知识呢？如果说是直证的知识，他们便是明显的说谎者。如果说是比量的知识，他们就已经陷入矛盾之中了。因为他们一面完全否定推理，说由此不能得到认

识；一面又基于推理进行议论和答辩。但是到此，我们的对手或许要象下边这样地反驳我们了：你们的主张究意是什么？当你们主张把推理导入认识时，这一主张是基于直证即必然（darurah），还是基于推理？如果说基于直证，你们对我们进行的非难反而还诸你们自身了。如果说基于推理，你们所作的就是想要把某物用同一物来肯定。这样作无论如何是不被允许的。如果他们持有这样的议论，我们不妨反问他们一下，你们所讲的话究竟有什么用处？如果他们说，实际上也没有什么用处。就是说，这样的言论不能使其获得任何认识和判断。那么不妨再问一下，为什么要作这样毫无意义的无聊的答辩呢？万一他们回答说，我们是想以这样的言论来揭示你们论点的不正确。那么，他们便是一面否定所有的推理，一面又依赖于一种推理。最后，如果他们无可奈何地说，不！我们只是想要以虚伪反对虚伪。那么，我们可以回答说，以虚伪反对虚伪仍然不过是一种推理。特别应该注意的是，认识及其对象的关系问题。大体上说，认识在认识自身以外的对象的同时，也认识自己本身。也就是说，认识由认识而被认识。与此完全相同，推理在赋予自己以外的东西以权利的同时，也赋予推理自身以权利。①

我们相信有充分根据而进行的推理。伊玛目·哈拉马因作了这样的结论。基于正确的论据，严格地遵从其论据的发展逻辑，从而使其获得正确的知识，这一过程就是推理。因此，如果论据正确，并且在推理过程中没有发生什么失误，那么，关于其推理对象的认识是在推理完结的同时产生的。

①意思是：推理在适用于自身以外的对象的同时，也适用于推理本身。——译者

然而，推理自身同其结果之间的关系决不是简单地可以解决的。关于这一问题，学者们的意见大致可分为四种。第一是所谓正统派教义学家的意见。以伊玛目·哈拉马因为首的多数学者同意这种观点。如据他们的意见，进行推理所得到的结论是安拉的创造。也就是说，在推理与其结论所获得的认识之间，除了安拉的创造作用之外全然没有中介者。而两者的关系被认为完全是逻辑的。当安拉创造其中一个的时候，必定也创造着另一个。要么两者同时被创造，要么两者都没有被创造，二者必居其一。因此，即使说推理及其结论的关系是逻辑的即基于理性的，也决不是否定安拉的作用。因为推理及其结论是由安拉的意志同时被创造的。第二是艾什尔里的意见。它同第一种意见同时被承认为正统派的观点。如据第二种意见，同第一种意见认为推理及其结论的关系恰如实体与属性那样联系着的、在包含安拉创造作用介入意义上的逻辑关系相反，虽然也认为仍然取决于安拉创造的介入，但是两者的联系是经验的或者说是习惯的('adi)。例如触火和燃烧那样的关系，纵然安拉意欲，其结果也能不被创造。第三是穆尔太齐赖派的意见。它否定安拉创造作用的介入。例如，有人想要动手开门而手握门键，手动必然引起门键的运动。人们一动握键之手，键必然就动。与此相同，如若进行推理，那么必然引出结论。推理是人类的创造，因而结论也只能是人类的创造。而推理和结论就其把人类活动作为中介这点来说是间接的关系。第四是狭义哲学家的意见。如据这一种意见，推理及其结论的关系是原因('illa，详细地说，"'illa"指的是作用因即 causa effi ciens) 及其结果 (ma 'lul) 的关系，推理由其自身作用而产生出结论来。伊玛目·哈拉马因对于第三种和第四种意见，发表了下面的看

法。他说，从推理到结论的道路既不是间接的，也不是像作用因及其结果那样有制约性。但是，可以说推理包含着(yatadamman)结论。这句话的意思是说，如果推理正确，并在过程中没有任何失误，那么在这种情况下可以确信能够认识推理的对象。也就是说，在这种情况下，两者必定是同时存在着。但是，既不是一方强制地要求另一方，也不是一方产生另一方。这恰好像人所意欲的与所认识的两者之间的关系一样。人尚未认识的东西是不能对它发生意欲的。两者之间的这种不可分离的关系，决不意味着一方产生另一方，或者一方强制地引起另一方。

正确的推理包含着正确的认识，那么错误的推理意味着什么呢？像正确的推理包含着正确的认识那样，错误的推理是否包含着错误的认识即谬误呢？穆尔太齐赖派的一部分教义学家和哈尼发派的一部分教义学家共同认为，错误的推理其结论未必是错误的。对此，伊玛目·哈拉马因说，错误的推理除推理自身而外，不包含认识、谬误以及与认识相反的其他什么东西。换句话说，错误推理的结论不一定限于伪，也不一定限于真。错误的推论也只是一种推论。

推理要有论据（dalil 复数 adilla）。所谓论据，就是人们要根据它进行正确的推理，从而认识通常具有必然性的尚未被认识的那些东西。论据有基于理性的('aqli)和基于传闻的（sam'i）这样两种。前者是通常情形，而且证明着其自身是具有本质属性的。如果它存在，那么就一定能够证明证明对象。例如，今世存在的一切是在时间上有始的、偶成的东西，而偶成的东西既可能存在又可能不存在，所以偶成的东西其存在在本质上是可能的（既有可能存在，也有可能不存在）。正因为如此（它成为论据），证明着能够给予这种

可能存在的必然存在的存在。又如，某一事的成功，证明着成就此事者的智慧。所谓基于传闻的论据，是指基于必须绝对服从的值得信赖的道统或个人的命令的论据。宗教教规就是从完全基于道统的论据中所得到的东西。在宗教上，导入真的教义的推理是具有强制力的。这种推理的强制性(wujub)，如穆尔太齐赖派说得那样，不是由于理性而被承认，而是从宗教教义出发的。因此，这一推理的强制性以显示其强制力的哈迪斯的存在以及人应该具有认识哈迪斯的可能性作为条件。但是，为了使这一强制力存在着，其他人没有必要去认识它，只要有能够认识它的可能性就足够了。

上面经常使用理性这一词语，因此在这里有必要把理性这一词语简单地定义一下。首先，所谓理性('aql)可以认为是必然的知识('ulum darurah)。因为没有必然性知识的人不能说具有理性。另外，它显然不是论证的比量的知识('ulum nazariyah，nazariyah，discursive)。如果说它不能是论证的知识，那么，为了得到论证的比量的知识就必须依据推理。而其推理在理性没有介入之前是完全不会开始的。理性是必然的知识（认识)，但不是必然知识的全部。例如盲人确实欠缺某种必然的知识，但是显然不能说没有理性。所谓理性是由一些必然认识中的某种东西所构成。其中包括：可能的东西的可能性、不可能的东西的不可能性、互相矛盾着的东西共存的不可能性等等的知识，完全被认识的东西的必然地被肯定或者被否定的知识，一切存在着的东西或者是偶成的习惯的（在时间内发生的）或者是永恒的无始的(从无始的过去就存在着）知识。

(二）世界（实体与偶性）

任何一位教义学家都使用过"世界"('alam）这一词

语。在教义学中所说的"世界"，是除了神以外的所有一切存在物的总称。世界由实体（jawhar 复数 jawahir）和偶性（'arad 复数 a'rad）所组成。[1] 所谓实体是指一切占有位置的东西（mutahayyiz）；所谓偶性是指色、味、香、生、死、意志、力量等这些寓于实体的性质。在教义学上还使用样态（akwan）这一词语。它意味着对于所有实体的运动、静止、结合、离散等现实地或者可能地给予一定的场所。把两个以上的实体集合起来而形成的东西名之曰物体（jism）。

1.关于偶性的存在

偶性存在着。但是，某些物质主义者否定它，主张只有实体存在。对于证明偶性的存在，只要观察一下实体的运动就足够了。现在假设我们来观察一个静止的实体，稍后它开始沿着一定的方向运动，从原来的位置行进到另一个位置。在这种情况下，我们当然必须承认，这一实体所取之一定方向不是任何强制性的必然的东西，而属于可能的东西。也就是说，想象其实体停留于最初的方位上不是不可能的。然而，肯定是可能的，否定也是可能的。尽管否定是可能的，如果不被否定而被肯定的话，对此必须有为什么要特地肯定的原因。这是直观自明的（'ala l-badihah）。如果象上面那样，那么，其原因是其实体自身呢？还是什么外加于实体的东西呢？如果认为是实体自身，只要其实体继续存在，最初我们所假定实体行进的一定的方向，实体无论如何是不可能脱离开的。于是，通往其他方向的因由也就永远地消失了。这是不成问题的。上面我们又讲过其方向是可能的，因此非

[1] 参见前节关于原子论的论述。

常明显其原因是实体以外的东西。但是另一方面，外加于实体的东西不得是非有('adam)。因为可以断定原因的否定和否定的原因是完全一样的("非有即无是原因"与"结果没有原因"相同)。这样，原因的存在被证明了。而其原因如果说是从外面加于实体的，那么其原因是与实体类似的东西呢？还是完全不同的东西呢？二者必居其一。第一个说法不能成立。因为类似于实体的东西不能在实体之外，所以它一定是同实体不相同的另一种东西。如果它是同实体不相同的另一种东西，它要么必须是独立自动的东西，要么必须是具有强制力的性质。如果是前者，它就成为实体了。这种情形是不可能的。如果是后者，当然必须认为具有那样强制力的某种性质（即偶性）寓于其实体之中，并给实体以方向。如果它不寓于这个实体之中，它本身又不是某种别的实体，而偏偏能作用于这个实体，这恐怕就是不可理解的了。于是，不能不得出结论说，具有某种强制性的偶性寓于实体之中。也就是说，偶性是以这样的形式存在着的。

2.偶性的非永恒性

当迄今静止的实体运动的时候，其运动是由实体发生的，其发生证明着这一运动的非永恒性即非无始性（不是从无始的过去就存在的东西，在时间上有起点)。当运动发生的时候，如果认为是静止状态的终结，那么很清楚，静止也不是永恒的，即非无始的。因为假如是永恒的，那么就不可能消失。也有人主张，运动本来是隐于实体之中的，静止显则运动隐，运动显则静止隐。果真如此，那就是说在同一场合两个矛盾着的相反对的东西共存着。因此，这一说法是不应该被采纳的。

3.不存在没有偶性的实体

关于这一问题有着各种各样的观点。例如，被叫作穆尔黑德（Mulhidah）的物质主义者学派认为，实体没有一个偶性（属性）也是可能的。他们把实体叫作质料（hayula，是希腊相应词语的阿拉伯语化），把偶性叫作形式（surah）。巴士拉的穆尔太齐赖派不承认完全没有样态（akwan），[1] 但是认为它以外的偶性没有实体也能够存在。卡尔比（Ka'bi）及其弟子们认为，对于实体完全没有样态是可能的，但是不能没有色。众说纷纭，莫衷一是。但有一点，各学派是一致的，那就是只要实体一旦接受了偶性便不可能再把它蜕掉。

伊玛目·哈拉马因主张，凡是实体不能没有偶性，而一切偶性只要不走向其反面也不会从实体中消失。穆尔太齐赖派认为，偶性消失而后始能显现其反面，例如白色的东西变为红色的东西的时候，首先因为白消失了，红才可能显现。

如果偶性一旦被实体接受就不再离开它，那么因此可以证明，在安拉的本质中没有偶成的非无始的非永恒的东西。因为如果在安拉那里存在这样的偶性，安拉无论如何也不可能打发掉它，于是安拉也就不能不成为偶成的东西了。相反，如果说实体既能够接受偶性，又能够离开偶性，那么现在就无法证明安拉不能具有偶成的属性了。

4.不存在永恒的即无始的偶性

凡是偶性没有无始的。但是，物质主义的教义学家们正好相反，他们主张世界无论追溯到那里都象现在这个样子。这个世界上的全部的偶性其生生灭灭都是无始的。任何子女

---

[1] 所谓样态意味着结合、分离、运动、静止等等实体在空间的存在形式。见"原子论"。

在他们之前必有其父。鸡和蛋的关系，无论是鸡也无论是蛋都决不是最初的始端。又如天体的运转，在这一回环之先必有前一回环；在前一回环之先又必有前一回环之先的前一回环，如果追溯下去，这样的回环肯定是无始的。针对上述观点，伊玛目·哈拉马因说，如若彻底实行各位的主张，当然要承认无数的偶性的存在、并且必须认为偶性的单位从这一个到下一个地接连不断而无所穷其极。今以诸君所说之天体运转为例，就拿现在我们正处于其中的这一回环来说吧，据各位物质主义者的意见，在现今正在运行的这一回环之先，无限的回环已先此而运转过去了。反过来说，因为一个回环接着下一个回环，所以也不得有终止。如果说现在运行的这一回环是在先此而运行的那一回环终了以后，那么这里所说"终了"就意味着回环有了终止。依照各位的观点，不是把各位驳倒了吗？接着伊玛目·哈拉马因又举了一个例子，以图作进一步的说明。现在，某人想给你们各位金币、银币各一枚，此人说道："我不是先给你们银币之后没给你们金币，也不是先给你们金币之后没给你们银币。"主张无始的偶性存在的人们就是这样的作派。这个人金币也好、银币也好都没有给予各位。换句话说，恐怕就是那样："我如果给你们金币，必在其后给你们银币；如果给你们银币，必在其后给你们金币。"

综述以上四条原理，就是偶性存在着，它是非永恒的非无始的即偶成的有始的，实体不能欠缺偶性。因此实体不先于偶性。而不先于非永恒的非无始的东西，其自身也必然是非永恒的非无始的。实体也好、偶性也好，都是偶成的非永恒的非无始的，因此，世界上的一切都是非永恒的非无始的。

(三) 造物主

世界不是从无始的过去就存在的永恒的东西。如果它是有始的，即使说它开始于某个时候，而它在此前出现的可能性也是有的，它在此后出现的可能性同样也是有的。但是如果认为世界在某一时刻产生，既不是此前也不是此后，而恰好就是这一时刻，那么就应该存在着决定它为什么一定在这一时刻产生的东西。这一东西或者是对结果具有强制性的原因，或者是某种自然力（tabi'ah），或者是具有自由意志的行为者（fa'il mukhtar）。无非是这样三种情况。第一个原因说不能成立。因为大体上原因同时要求其结果。如果认为作为我们现在这个问题的决定性力量是原因，首先假定这个原因是永恒的无始的，那么从无始的过去就必然地引起了世界的产生；其次假定这个原因是非永恒的非无始的偶成的，那么它本身还将需要别的决定性力量，如此可以无限的推论下去。第二个自然力说也不能采用。自然力只要没有什么阻碍一定要引起其结果。如果它是永恒的无始的，就要求世界的永恒性、无始性。如果它是偶成的，其自身就应当需要其他的决定性力量。所以，我们选择第三说，即只能把具有自由意志的行为者作为决定性的力量。它就是安拉。世界是安拉把它同某种时间、某种属性一起创造的。

(四) 安拉的属性

安拉的属性可分为两类，即"本源性的"（nafsi）和"叙述性的"（ma'nawi）。例如当说一切实体都有延长性的时候，这是只要实体存在就内在于其中的积极的属性。它不是从外面附加于实体的。把这样的属性叫作"本源性的"。反之，例如为了称呼某人为有学问的人，就必须以内在于此人的知识作为原因。而知识，只要其人是人，它就不是具有本

源性的属性，是第二位的被获得的性质、特质（ma'na）。把这样的属性叫作"叙述性的"。

1.存在

在前面，造物主是存在者已被证明了。而唯有造物主不是非有（非存在者）尚未证明。这样说是因为伊斯兰教义学家的多数学派认为非有（'adam，无）是具有积极意义的。据他们所说，在非有状态，实体依然是实体，所谓非有不过是其物的偶性而已。但是，这一问题对于伊玛目·哈拉马因学派不成为问题。因为如据他们的意见，非有是纯粹的否定（nafy mahd）。它不是一种积极的属性。被否定的造物主与否定造物主是同一的。重要的是，肯定被否定的造物主的存在是矛盾的。

但是，说实在的，可以不把存在算作一种属性。因为所谓存在是本质自身的东西（nafs adh-dhat）。对于实体，它不是从外面加于实体的，而是实体本身。许多学者把存在看作一种属性，而伊玛目·哈拉马因不这样认识。他认为，认识存在必须认识本质。

2.安拉的永恒性

教义学用语所谓"永恒的"，意味着在时间上没有始端，即"无始的"。永恒的东西的存在是没有开始的。如果它有开始，是时间性的、非永恒的，那么一定存在使它产生的东西。而对于"这个使它产生的东西"，情况也相同，还一定存在使它产生的东西。如此推溯下去是无穷无尽的，终于不得不承认无始的非永恒的这样不可思议的东西。这样的非永恒的而又无始的东西，正如前面讲过的，不得存在。

3.安拉是自在的

所谓自在是什么意思呢？有人认为，它是说不需要任何

基体（mahall, Substratum）。伊玛目·哈拉马因之师艾什尔里是这样定义的："所谓自在的东西，就是说不需要基体，也不需要其他决定力的东西。"这个定义的后半部为什么说是必要的呢？因为一般的实体也有不需要基体的情况，但是为了使其自身产生却一定需要具有决定力的其他东西。以其自身而存在着的东西，只能是安拉。如果安拉不以其自身而存在，还需要某种基体的话，那么，这个基体恐怕就要成为永恒的即无始的了。安拉反而恐怕就要成为其属性了。

4.安拉完全不同于他物

永恒即无始，与所有的在时间上有始端的东西不同，它是安拉的本源性属性之一。安拉同任何有始的东西不相类似，而任何有始的东西也不类似于安拉。那么，所谓不同、所谓类似意味着什么呢？当两个物各自之间互与对方有着相同的本源性属性的时候，就说两个物类似。当其中一物有着另一物所不具有的本源性属性的时候，就说两者互相不同。

巴提尼派（Batiniyah）① 学者主张，如若说"安拉存在着"，已经是把永恒的无始的东西同其他有始的东西相类比看待了。因此，他们不说"造物主存在着"，而说"造物主不是非存在者"。这一说法是虚假的。即使说安拉存在着，也不是主张其他有始的存在物同安拉类似。"存在"是安拉同其他东西的唯一的共同点。但这丝毫不能改变安拉不同于任何有始的被造物。为什么这样说呢？因为把类似与相异同等看待是不能允许的。类似的成立在于两个物各自本源性属性全部互相等同。而相异，即使两个物其本源性属性不是全部地不相同也照样成立。因此，虽然安拉同其他有始的东西一起

①Batiniyah，内学（秘教）派。——译者

地存在着，但是同它们不相类似。

5.有始的东西的特性

正如上述得那样，如果说在无始的即永恒的东西和有始的东西之间共同的积极的属性并不存在的话，那么就一定要举出不是共同的属性，即只为有始的东西所有而为无始的东西所无的属性。

首先，只有实体才特有的属性有延长性。正如正统派教义学家一般认为得那样，安拉不具有长度（延长性），也不具有一定的方向。但是，卡拉姆派（karramiyah）以及哈朱维派（Hajuwiyah）的部分人主张，安拉具有长度（延长性）、具有一定的方向（即高度〔fauq〕的方向）。但是，一切具有方向性的东西，必须认为，能够与另外的物体相比较。这种比较，是同其物体大小相同呢？还是同其物体之一部分大小相同呢？还是自己的一部分同其物体相对比呢？答案必定在这三者之中。然而，要这样地计量安拉、分割安拉明显地已是异端。象上述卡拉姆派和哈朱维派那样，认为安拉有长度（延长性），结果安拉成为物体（jism）了。这也就是所谓的拟人神主义（Anthropomorphismus）。但是，凡是所谓物体从根本意义上说就意味着合成体、集合物。例如胖人，阿拉伯语叫 jasim。把这个人同他人作比较，当其较胖时就叫 ajsim，"比较胖"是比较级用法，基于部分集合的多少作判断而使用的。因为比较级 ajsam 是从 jism（物体）一词派生的，并且意味着比较多的部分的集合，既然如此，jism 当然也一定意味着集合物了。因此，如果认为安拉是物体，就是认为安拉是集合体，结果导致承认安拉的非永恒性即非无始性。

其次，实体同安拉的根本性差异，是实体接受各种各样

的偶性，并因而被赋予偶成的特性。安拉就完全不是这样的。卡拉姆派等承认在安拉的本质中存在着偶性，但是又主张不是由存在于其中的偶性赋予安拉以性质。这一说法显然是无稽之谈。

第三，安拉不是实体，已如前述。实体在教义学上通常被认为是具有延长性（长度）的东西。而安拉不具有延长性(长度)，也已如前述。还有人把所谓实体定义为接受了偶性的东西。但是安拉不接受偶性。

6.安拉的独一性

至高至尊的安拉是独一的。在伊斯兰教法学上，所谓"一"（al-wahid）意味着不可分。安拉是独一的存在者(mawjud fard)，不可能对其进行分割。就这一意义而言，"安拉是独一的"。但是，"安拉是独一的"这句话也还有另一番意义的解释，即意味着没有同安拉类似的东西、可比的东西，也就是说否定其他神的存在。就这一意义而言，安拉仍然是独一的。现在，假定有两个神存在，两者同时与某一物体发生关系，一方意欲其运动，另一方意欲其静止，这时将有怎样的情况发生呢？如果二神的意志一并实现，那么这个物就必须同时又动又静。如果二神的意志一并未被实现，那么这个物体又不动又不静。而在第二种情况下，导致了没有能力实现自己意志的即无能的二神的存在。那么，二神之中的任何一方的意志是否能够单独被实现呢？这是不可想象的，因为那时对另外的一个神必须认为是无能力的。凡是无能力的永恒者都不能存在。

（五）安拉的叙述性属性

1.安拉的能力和知识

世界的造物主是有能力者、有知识者。这已以安拉创造

世界的事实被证明了。现在没有必要再作任何新的证明。安拉是世界的创造者。当你观察天地、星辰、宇宙其他森罗万象的美的协调及其完整的统一时，你会发现这是一幅多么令人惊叹的作品啊！无论谁也不会认为这是无能的蠢夫和村妇所为吧。假定现在人们看到一本以规整的格式、优雅的文字所写的书，若是有个人说这本书是个无知的笨蛋写的，恐怕这个人自己就是个地地道道的笨蛋。因此，承认世界的造物主，当然必须承认造物主的能力和知识（qudrah，ilm）。

2.安拉的意志

世界的造物主的确具有意志（iradah）。对此存在许多说法。卡尔比说，所谓安拉具有意志只是一种比喻，按其语源的本义去理解是不允许的。据他的说法，所谓安拉意欲什么，实际上就是说安拉是那个东西的创造者；所谓安拉意欲人类行为如何，就是说命其那样做。纳贾尔说，造物主是自然而然地进行意欲的。其意思是说，安拉在本质上是意欲者。总之，主张安拉绝对地不强制加于他人所不意欲的东西。据巴士拉的穆尔太齐赖派，安拉对于意欲有始的东西以有始的意志进行。在安拉的全部行为中，有始的东西是以各个不同的有始的意志被意欲的。意志有唯一性，即它不得意欲两个对象。所谓意志完全是有始的，意志不应该被意欲。伊玛目·哈拉马因不赞成这一说法。"意志能否被意欲"，这是在当时教义学家们之间议论颇盛的难题之一。关于这个问题，伊玛目·哈拉马因的观点是意志能够被意欲。因为他认为，应该把人类的意志和安拉的意志断然地区分开来。安拉的意志丝毫不能被意欲。但是被造物的意志，在其意欲什么的同时，其自身也被意欲，所谓其自身也被意欲，当然是安拉使然。

3.安拉的视听

关于安拉的听、视这个问题，自古以来恒多争议。作为正统派教义学家的伊玛目·哈拉马因主张，安拉，就本来的语义说（即不是作为比喻意），是听者、视者。卡尔比及其在巴格达的弟子们认为，人们所说的"安拉在听着"、"安拉在看着"，不应该按其原义去理解，它意味着安拉把认识对象按其存在那样地正确地进行认识。而这一说法同纳贾尔一派的观点相一致。穆尔太齐赖派内部对此问题的看法多所分歧。例如巴士拉的人们反对从本来的语义上说安拉是听者和视者；而朱巴仪父子认为，所谓安拉在听着、在看着，是说安拉本来就没有缺欠。

总之，安拉的视听作用是与安拉同在的。生活着的东西就得具有视听作用，否则将是不完整的。生活着的东西，要么具有视听作用，要么就是残疾。二者必居其一。很明显，因为安拉不是残疾的，所以安拉必须具有视听作用。

4.安拉的无终性

安拉在过去是无始的，同时，在将来是无终的。无论任何时候，安拉都将继续存在下去。安拉在过去的无始性、非存在的不可能性、存在的必然性等被证明的同时，安拉在将来的永久性、无终性也就被证明了。

（六）安拉与属性

在伊斯兰教义学中，探讨样态论（ahwal，单数 hal；modus）是很盛行的。这是因为它导致了安拉能够具有属性这个对伊斯兰教徒来说实在是非常重大问题的解决。

"样态"这个术语的定义是各种各样的。[①] 在此，只取伊玛目·哈拉马因的说法叙述一下。

所谓样态（hal）是存在物的属性。其自身既不能说存在，也不能说不存在。在样态中，既有由某种原因在主体中被引起的东西，也有完全没有原因的东西。前者，即所谓有原因的样态（hal mu'allal），是说由内在于某一主体的特性而在其主体之中所形成的属性。例如，对于生物，生活着；对于强有力的东西，强有力，等等，都是有原因的样态。在某一基体里如果有特性，其特性必然地引起一种样态。所谓无原因的样态，指的是在没有任何原因（'illah）[②] 的情况下，而被加诸某一主体的属性。例如，物体的延长性等就是。但是，许多学者否定上述那样的样态的存在。例如对于实体，所谓延长性（长度）不过是其实体存在的本身而已。这样的主张是错误的。看看人们也许不注意物体的延长性而认识其物体存在的事实，立刻就明白了。认识物体的存在和认识物体的长度（延长性）是两个不同的认识。有的学者说，这不过是对某一个物认识了它的某个侧面而尚未认识其

①Horten, Die philosophische Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912; Michel Allard; "Leprobleme des attributs divins" Reeherches, XXV111, Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1965.

②神学上的"原因"（'illah）意味着具有必然性的自然的原因、非意志的原因。这一原因只能认为必然地与结果同时，但是，伊斯兰教承认与上述完全不同的意志的原因。在这种情况下，不叫"原因"（'illah），而叫作"行为者"即"动因"（fa'il）。"行为者"具有自由意志，其存在不要求必然性的结果。因此，例如在伊斯兰教义学中，当说"存在不是施于原因的东西"即"不是由原因产生的东西"的时候，必须从其深层上去理解。也就是说，它不是由非意志的盲目的原因产生的，而是由具有自由意志的行为者即安拉创造的东西。

他侧面而已。他们想以此来否定样态。但是，企图区别同一物的各个侧面，那简直就是承认样态。

拒绝承认安拉属性的人们，特别是穆尔太齐赖派的学者们，作为其否定的根据，摆出了对于必然的东西任何必然的原因也不能发生作用的主张。据他们的意见，例如安拉是具有知识的，即必然就是知者。但是，一切必然的东西由其必然性而不允许其他的必然性原因对它发生作用。当然，今世的情事，例如人是有知识的，这就完全不同了。人是知者全然没有必然性，只不过是可能的东西。因此，它是需要原因的。偶成的有始的东西的存在需要对它发生作用的力。而对于永恒的无始的安拉的必然性存在，从外面不得有对它作用的力。针对穆尔太齐赖派的上述说法，伊玛目·哈拉马因首先提出了这样的质问，他说：

> 有人要询问各位，如果那样，那不就是必然的性质（hukm wajib）根据必然的原因，可能的性质（hukm ja'iz）根据可能的原因吗？各位作何回答？

只局限于自家的学说，他们恐怕是不可能回答的。穆尔太齐赖派主张，把由原因引起的东西（mu'allal），预先定义为都是可能的东西；反过来，可能的东西都是由原因引起的。但是，我们必须注意到，由原因产生的东西并非包括全部可能的东西，而可能的东西也不是由原因产生的全部东西。在由原因产生的东西中，包括由必然的原因产生的必然的东西。在可能的东西中，不仅包括由原因引起的东西，而且包括由安拉的意志所创造的东西。必然的东西为什么要排除原因呢？如据穆尔太齐赖派的说法，是因为永恒的无始的安拉必然地存在着，它不需要任何原因而存在。然而同时他们认为，必然的东西即使在今世也正在发生。例如知者，只

要他是知者，他就必然是认识着的人。而这一"认识着"的性质需要的原因在这里是知识。因此，即使必然的东西也还应该是由原因产生的。当然，因为知识是有始的偶成的，所以，也许有人会说，它不过是一种可能的。但是，知识在其实际存在着的瞬间也决不是可能的。在知识存在的瞬间，知者作为知者是必然的。因此，必须认为存在着知识这样的原因。相反，一切可能的东西也不是都有原因，例如，对于有始的东西的可能的存在，造物主的存在不认为是其"原因"。因此，这样的议论即"因为是必然的就没有原因、因为是可能的就有原因"，是不成立的。

伊玛目·哈拉马因顽固地主张，安拉具有永恒的无始的属性。反对这一说法的人们作为反对的根据，说如果我们承认安拉的永恒的即无始的属性，这些属性因为是永恒的即无始的，所以当然有可能把永恒性即无始性作为与安拉同等的东西。如果认为永恒性即无始性是与安拉本质最相应的属性。于是，"是永恒的"这一属性之外的"是知者"、"是能力者"以及其他一切属性也都成为与一个一个地叫作"是安拉"相同的东西了。结果，安拉的属性恐怕将要成为一个一个的安拉。这样的驳论完全是无稽之谈。因为重要的是，一切属性，只有永恒的即无始的那个侧面才具有"永恒的"即"无始的"属性和共同点，所以把一切属性全盘归结为永恒性即无始性是毫无道理的。巴士拉的穆尔太齐赖派否定安拉意志的永恒性即无始性，主张安拉以有始的意志实施意欲。对此，伊玛目·哈拉马因说，安拉的意志当然是永恒的即无始的。总之，伊玛目·哈拉马因认为，安拉具有永恒的即无始的属性，其结论是："安拉活着、认识着、有智慧、有能力、具有永恒的生命、具有永恒的智慧、具有永恒的能力、具有永恒

的意志。”

（七）言语论

言语论本来不过是属性论的一部分。但是，在伊斯兰教义学中，已如上述，由于出现了关于安拉言论即《古兰经》的被造说，它就被视为特别重要了。

在穆尔太齐赖派、哈瓦利吉派等派别以外，言语算是安拉的一种属性。安拉以从无始的过去就存在着的言语而在说着。然而，穆尔太齐赖派等学派认为，安拉的言论是被造的（makhluq），因而是有始的偶成的。辩证教义学派（kalam）认为，虽同是安拉的语言，要分其为二，一为kalam，一为qaul。安拉的语言作为kalam是无始的，但作为qaul是有始的。《古兰经》是安拉的qaul。在他们的特别术语中，所谓kalam意味着语言能力；所谓qaul意味着实际说出的语言（话）。为了正确地解决这一问题，首先必须搞清楚语言是什么？

语言的本质是什么？初期穆尔太齐赖派定义为：“所谓语言是表达正确意向的被排列的辅音和被分节的音。”这一定义是不正确的。首先是他们不重视只是一个辅音也能成为具有完整意思的语言这一问题（例如ra—看啊）。反而罗嗦意向、意思云云，这是没有必要的。人们不是很有“唠叨些无意义的话”的吗？而且，他们的定义不外是辅音和音，犯了不必要的重复的毛病。换句话说，他们的定义是“语言就是音和音”。至此，人们或许要问，你究竟是怎样定义的呢？伊玛目·哈拉马因说，他的恩师艾什尔里的定义是这样的：“所谓语言，是使其主体成为说者的东西。”这话确实有一定的见识。关于艾什尔里的这个定义，伊玛目·哈拉马因说，首先相信承认内部言语（al-qaul l-qaim bi-an-anfs，内在

于灵魂的言语）是适宜的。而一般所谓言语不过是这一内部言语由言词（'ibarat）和习惯性的（conventional）姿态而被外化的东西。穆尔太齐赖派，除伊本·朱巴仪等人外，大致否定内部言语的存在。而以伊玛目·哈拉马因为代表的正统派承认存在着内部言语。所谓内部言语是在心中展开的思考，它以语言、一定制约性的姿态及其他类似于此的东西而被表达出来。这一内部言语的存在，无论任何人均能认识到。例如，现在某人向自己的奴隶发布命令，拿这一情况来看一看。在他以语言发布命令之前，肯定在心中已感觉到无论如何得让奴隶遵从自己命令的强烈感情，这是由实际的单词、姿态、文字等而被外化之前存在于心中的东西，把它就叫作内部言语。想要决定性地证明内部言语的存在，试着考虑一下下面的事情也就可以了。当某人向他人说"if 'al"（干吧）的时候，这一语言既表达试图干的欲望，又表达必须干的强制，还表达干也可以的允许。如果说这一语言在当前场合表达强制，那么这一语言其本身并不是强制的。因为同一个"干吧"，根据场合，不限于表达强制，还能表达欲望和允许。强制、欲望、允许等内容尽管变化着，但是"干吧"这个声音的一定的组合形式却全然没有变化。因此，我们必须认为，强制的要求是一种内心状态，它以一定的言词作中介而被表达出来。那么，所谓言词（lafz）是不是内心东西的符号呢？强制要求的符号和欲望的符号是同一的这种情形会不会变化呢？对于有这样疑问的人，伊玛目·哈拉马因回答说，我认为是因为各位忘记了言语的使用环境（qara'in al-ahwal，伴随状况）。语言由于使用环境，例如同一个"干吧"，在听者那里或者被正确地理解为表示欲望、或者被正

确地理解为表示允许。在言语中必须认为包含状况。① 因此，认为强制、欲望、允许以"同一的"符号被表达出来是错误的。符号是不同的，只不过音是同一的。内部言语的存在，象上述得那样，已被合理地证明了。而内部言语的存在在阿拉伯人的日常言谈中也是被认可的。诗人阿赫塔勒(Akhtal) 不是也这样说过吗?

言语存在心中，
惟有舌头是心的译员。
(Inna l-Kalama la-fi
i-fuadi wa-innama
ju'ila l-lisanu 'ala
l-fuadi dali la)

那么，安拉的言语是怎样的呢? 围绕这一问题在以伊玛目·哈拉马因为首的正统派和穆尔太齐赖派之间展开了长时间的、激烈的、壮观的争论。但是很遗憾，这一争论未能留下较多的文字材料。要之，只就其结果来说，在穆尔太齐赖派的意见中，说什么的人正是有所说的人，这是行为属性。

①说到伊玛目·哈拉马因的这一言语论，多少可以想起西欧近代的言语理论。例如，马尔丁、芬克的"Innere Sprachform"，巴伊、卡迪那的"Situation"等学说。在伊斯兰教，不仅教义学上而且教法学、文法学上，都探讨言语的本质。在语言是表示一般('umum) 还是表示个别 (Khusus) 这个问题上，他们达到了令人惊叹的程度。关于伊斯兰古典语言学理论的哲学说明及分析，见 Von Grunebaum(ed.), Logic in Classical IsLamic Culture; Otto Harrassovitz, Wiesbaden。同教法学的关系，见 Goldziher, Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und Geschichte, Leipzig, 1884.

说话者不过是结构言词的人（man fa 'ala al-kalam）。行为没有必要寓于任何行为者之中。因此，言语也没有必要寓于说话者之中。伊玛目·哈拉马因说，如果考虑一下穆尔太齐赖派不承认言语的内在即内部言语的存在，他们的上述看法就是完全自然的结论了。与此相反，正统派认为，说话者就是言语寓于其中的人（man qama bi-hi al-Kalam）。因而，他之为"有所说的"人，一定是他的样态之一。这样，就是承认言语是跟知识、能力、其他于此类似的属性同等的属性了。现在，如果把说话者考虑为安拉，因为在安拉那里有始的偶成的要素绝对不能介入，所以内在于安拉的言语当然应该是永恒的无始物。因此说，安拉具有永恒的无始的言语。

（八）人类的行为——行为创造说的批判

已如我们在谈到穆尔太齐赖派时说过的，他们主张人类是自己行为的创造者，这就是"行为创造说"。但是，即使穆尔太齐赖派也并不是主张，发生于人类的一切都是人类自身所创造的。当说"行为"的时候，他们的大多数认为只是严格地有意志意向的行为。例如人类的脸色等便不由人类创造。当感到害羞的时候，人的脸色变红；当强烈的恐怖袭来的时候，人的脸色变青，并不是这个人想那样做，而是自然而然地。这里所谓"自然而然地"，在穆尔太齐赖派那里，就是"依据安拉"的意思。与此不同，人类也有按自己意志能够自由地去做或不去做的行为。对于这一意向的行为，人类绝对地是其创造主。

伊玛目·哈拉马因认为，上述穆尔太齐赖派的说法既不合乎道理，也与经验的事实不一致。即使在穆尔太齐赖派认为由人类创造的行为中，不是由人类意志而引起的也肯定是

很多的。例如无意识地在书写的人，他的行为算什么？在已经断气的人所作的行为里和在睡眠中的人的行为里，有意志吗？不仅如此，即使在正常的意识状态下，也有意志和行为背离的情况。人吃了东西胃就饱了，喝了水就解渴了，要染青衣服就染青了。这样的事实——在一般情况下，只能如此，必定如此——是无限的。但是，也有即使喝了水也一直不能解渴的事，也有要把衣服染成某种颜色结果却完全染成了另一种颜色的事。因为人类的行为不一定照人类的意志而产生。

穆尔太齐赖派一方面承认脸色那样的变化是由安拉创造的状态；另一方面在他们认为由人类自由意志而创造的行为中，必须承认也存在着不由自由意志的东西。这难道不是特别地违背事理吗？《古兰经》说：

> 这是安拉，你们的主，除他外，绝无应受崇拜的。他是万物的创造者。(6：102)

不承认这一教导的人就这样地陷入了悖乎事理的状态中。如果承认只有安拉才是独一无二的创造者，那么这一情形将永远地烟消云散。

穆尔太齐赖派提出的关于人类行为和安拉意志的问题几乎难以胜计。试图一一予以系统地反驳的伊玛目·哈拉马因的论说也是他的著作的极为详细的最长的部分。但是，鉴于本书的性质，这里只好割爱了。

(九) 善恶论

伊玛目·哈拉马因彻底反对"决定善恶是理性之所为"这一穆尔太齐赖派的观点。即使说某物为善了，但其物自身中

如果不具有善，那么按其属类这物也不是善的，不是由于内在的不可分离的属性而为善。对于恶，情形也是一样的。所谓"善"（husn）意味着施行它的人由安拉圣法将要受到嘉奖；所谓"恶"（qudh）意味着施行它的人由安拉圣法将要受到责罚。不要认为，善和恶是各种各样的善的和恶的两种属性或者两个侧面。所谓善恶只能由安拉的令行禁止来决定。据安拉圣法所令，务必做的（wajib），就是善；据安拉圣法所禁，不可做的（mahzur），就是恶。

但是，穆尔太齐赖派不这样认识。据他们的观点，善恶一般地要由理性来认可，一点也不是基于安拉的任何圣法。善的东西其自身就是善的，恶的东西其自身就是恶的。这与安拉圣法的令行禁止毫无关系。圣法的令行禁止不成其为问题。穆尔太齐赖派除把善恶作了这样的规定而外，又进而把它们二分之。一方面认为某一行为的善恶性质，不靠推理而是先验的（a priori, 'ala ad-darurah wa-al-badihah）；另一方面又认为当以理性的论证（hazar 'aqli）为主。这样看来，他们的论证是把由直观先验地认定或善或恶的东西作为基础、然后同其比较而进行推理的一种方法。但是，我们必须注意，穆尔太齐赖派"由直证和直观"所认定的善恶，实际上是根据薄弱、靠不住的东西。首先，这里所谓"直证"和"直观"，究意是谁的"直证"和"直观"？在他们由直观所认定的善的东西中，有很多是大家认为恶的；当然也有相反的情况。只要这一"直证"界说不被确定，把它作为基础的推论是完全靠不住的。穆尔太齐赖派为确立善恶的直观性，讲过下面这样一件事。假定出于某种需要，对于某个头脑正常的人，他无论是吐露真情还是胡诌谎话都认为是完全等同地达到了目的，也就是说，在这里，真情和谎话从任何角度看都

是同等价值的，无论选择哪一方，同选择另一方相比都不少得什么。那么，他将选择哪一个呢？是吐露真情呢？抑或是胡诌谎话？不消说，他是选择吐露真情吧。如果他放弃真情而胡诌谎话，那是因为在胡诌谎话方面对于他定有所得。如果两方价值相等，他当然不会选择谎话的。这就是说，是因为他由于理性导致了避免谎话而选择真情的结果。乍一看，这一说法似乎有点道理。但是，问题决不那样简单。首先，他们对于叫作直证认定的这个问题只是发表了一些毫无用处的重床叠屋式的议论。其次，他们所用之假定本身就是矛盾的。因为按照穆尔太齐赖派的说法，胡诌谎话其本身就是恶，制造谎言者理所当然地必须受到惩罚。胡诌谎话本质上是邪恶行为，怎么能够同吐露真情具有同等价值呢？他们的假定在实际上绝对地不能存在，只能由此发发议论而已。因此，他们的议论完全是胡诌八道。

穆尔太齐赖派有时把一般的习惯、人类的自然倾向当作论据来辩护自己的学说。助贫、救溺之事任何人都承认是善行。相反，心术不正、专横跋扈是恶行。只要头脑正常，无论任何人都这样认为。这样认识的依据是什么呢？如正统派所说是依据安拉圣法吗？这多少显得有点傻气。即使不了解安拉圣法的人也知道救溺是善行。这就是穆尔太齐赖派的看法。但是，这些不过是人类社会的习惯行为。一见溺水者而救援之，这是人之常情。至于这一行为在安拉面前是善是恶，那是另一个问题。某人溺水而死或许是安拉的旨意，而这样的大善也许是对于人的智力难以判明的秘密。这样，救溺在安拉面前就未必完全是善行。

如果真的依据安拉圣法判断善恶，那么完全没有降下安拉圣法的民族将怎么办呢？安拉没有派遣先知的民族在大地

上是很多的，而在他们那里，例如，忘恩的行为被认为是恶，报恩的行为被认为是善。在这种情况下，难道不是由理性来判定善恶的吗？穆尔太齐赖派这样反问道。对于这一反问，我们没有发现伊玛目·哈拉马因的十分有力的反驳论述。他只说，穆尔太齐赖派想要由论辩的方法证明直证的东西是犯了根本性的逻辑错误。无论如何，伊玛目·哈拉马因必须固守善恶是由安拉的令行禁止来决定的学说。

问题不在于伊玛目·哈拉马因的个别思想，也不在于反对他的穆尔太齐赖派的某些论点。问题是这样的论争可能带来什么后果。在许多优秀学者参加的激烈的争论里，逻辑学发展了，辩证法的技巧进步了，人们越来越理性化了。其初信仰极度膨胀而思想感情色彩淡薄的伊斯兰教以逻辑的论证作为新的武器步入了辉煌发展的第二阶段。这样的事实恐怕是任何人也不能不承认的。而作为伟大的人格神，[1] 那个直接牵动着千百万人心的安拉到哪里去了呢？在关于安拉的毫无结果的争论之中，安拉是在什么时候消失了它的身姿呢？这一倾向在后面要叙述的希腊派哲学家那里就更其突出。尚未失去深刻信仰的许多知识人，在叠相进行着的热烈的争论中，恐怕不能不产生那种偶而掠过心头的疑惑之念。人们变得那样地焦燥和不安。由于议论安拉反而失掉了安拉，这就是当时知识人的带有讽刺意味的命运。人们糜费大半生所获得的教义学知识完全被抛弃了，它为再次回到安拉的温暖的怀抱里去的情绪所代替。

身怀这一时代的深刻烦恼，并为了解除苦闷、拯救灵魂

---

[1] 作者是这样认识的。他的结论出自他对《古兰经》的分析（见作者所写《God and man in The Koran》），虽然我们未必同意。——译者

而成就了空前的大事业的人就是作为我们下节主角的安萨里。

八　安萨里的理性和信仰

作为在思想领域里以自身证明了时代既创造英雄、英雄也创造时代这一观点的人，安萨里在伊斯兰文明的发展史上占有特殊的地位；作为当时伊斯兰文化中心首都巴格达尼采姆学院的教授，安萨里名扬天下，众望所归；作为一个教义学家，安萨里门下拥有众多的高才俊逸之士。度过了辉煌灿烂的半生以后，信仰和理性的剧烈冲突袭扰着他，伴之而来的是精神上的危机。于是，他抛弃一切荣誉、功名，离开巴格达，遁却俗世，外出旅行，求得静寂和清净。他痛心疾首地批判向人们传播"真理"的哲学上的第一人物伊本·西那(阿维森纳)。安萨里具有完满稳健的人格、锐敏而细密的分析精神。他写得一手绝妙的华丽文章。这就是安萨里在伊斯兰思想史舞台上所演出的宏伟场面。

西欧哲学界称为阿尔噶杰尔的人，就是久负盛名的阿布·哈米德·伊本·穆罕默德·安萨里。他于公元1058年出生在波斯呼罗珊突斯城附近的小村庄安萨尔。幼时，在呼罗珊学习教法学的基础知识。而后来到尼沙普尔，投入伊玛目·哈拉马因（即朱万尼）门下。当时，伊玛目·哈拉马因是首屈一指的大学者，其门下人材荟萃。但是，安萨里一下超过了他的同辈、甚至前辈。在辩证法方面，无论谁都不是他的对手。他的老师伊玛目·哈拉马因也常常说，这位年轻

的天才可以代替他讲课了；那时他自己也将会微笑着目不转睛地听得入神。公元 1085 年（希吉拉历 478 年）他的老师死了。此后数年间，他在宰相尼采姆·穆尔克支持下辛勤努力于学业。正是在这个时候，他潜心钻研了所谓的伊斯兰哲学，特别是其中的亚里士多德派的思想。公元 1091 年（希吉拉历 484 年），他被选为尼采姆学院的教授。这是他一生中最华贵的时期。他已成为名副其实的教义学、哲学的最高权威。然而在经过二、三年之后，在他的心中，一个大的疑团开始抬头，这就是理性和信仰之间所产生的矛盾。他感到他穷半生之力由理性所获得的教义学和哲学理论从根基上开始动摇，心里产生了无可名状的不安。他觉得自己的精神正在四分五裂，这种恐慌感无止境地日益地扩大开来，以至危机终于到来了。安萨里在意识到自己的精神从根基上崩溃了的同时，也感觉到了一个新出生物的强有力的胎动。他决意辞去教授职务，为追求真理而浪迹天涯。这时正是公元 1095 年（希吉拉历 488 年）。他首先步行来到麦加，接着经大马士革、耶路撒冷，到达亚历山大。这一时期，他确信如果不是通过冥想直接同安拉接触就决不可能得到真正的拯救。而后他回到故乡突斯城，远离尘寰，过着完全的隐居生活。他于希吉拉历 505 年第二个贾马丹月十四日即公元 1111 年 12 月 19 日在故乡结束了充满起伏的一生。

安萨里的教义，即他作为教义学家的教义认为，毕竟可以认识安拉了。但是，翻开这位教导人们认识安拉的教义学家的任何作品一看，就可发现，我们踏进了一个在那里教义学似有似无的世界。首先，在安萨里那里，一切知识、一切认识都被认为从“认识自己”开始。在哈迪斯里也有同样的话作为穆罕默德的言论流传下来：

认识自己就是认识安拉。

苏格拉底的这一原则，现在经安萨里之手不仅成为认识安拉的而且成为认识一切的关键。安萨里说：

> 对于你，比你自身更近的东西有吗？不认识对于你最近的你自己，怎么能认识这以外的东西呢？如果有人说，不，我不是这样，我可以认识。那么，他就完全搞错了。那样的知识，作为认识安拉的钥匙，绝对地不行。诚然，你对于你身外的东西例如自己的头、脸、脚、背、耳等有所了解。如果是这种程度，即使动物恐怕也能办到。而你对你身内的东西的认识，大概也只能达到下面这种程度，例如腹中无食要吃饭，怒气陡生要与人强辩，欲火中烧要性交。这些难道动物不了解吗？但是，你自己是什么？你由何处而来？向何处而去？还有，为什么你到这里来？为什么你被造出来？这些你都了解吗？为了认识这些东西，你必须研究真正使你成其为你的东西即你的本质。自己的幸福在何处？自己的不幸又在何处？什么是幸福？什么是不幸？还有，在你的里面，野兽那样的性质、恶魔那样的性质、天使那样的性质混杂着，这些都被认识了吗？而其中哪一个大体上真正是你自身的东西呢？不认识这些，你就不可能寻求到自己的幸福。①

① Kimiya as-Sa'adah序章。

但是，要这样地认识自己，他就碰到了一个更为根本性的问题。这就是认识的根据何在？真实的认识（'ilm yaqini）怎样才有可能？真实的认识立于怎样的基础而认为自己是真实的呢？已经开始了的安萨里的认识批判，终于达到了这样的结论：

> 所谓真实的认识必须是具有例如象整体大于其任何部分这样命题的，对此绝对不能存在驳论、谬误和矛盾的，带着自明性的东西。①

"整体大于其任何部分"、"同一主语的谓语不得同时既肯定又否定"、"一个物体不能同时占有两个不同的空间"，对于这样的认识，即使是人们看见石头变成黄金、手杖变成毒蛇等奇迹，也不能怀疑其真实性。这是具有自明性质的认识。这样的认识不限于个别（特殊），对于一般（普遍）也常常是妥当的。至于这种认识因人而不同、因对象性质而各异，那又完全是另一个问题了。那么，这样的认识从哪里去获得其自明性呢？对此，我们只能这样回答，这是人本来生就如此的；而且这一自明性是悟性的特征。② 人不知道自己从何时、何处而来，但肯定无疑的是，人与动物之不同点还在人的孩提时期就已经具有了。

如果象上述那样地去认识真实的认识，并且试图求得与真实的认识之名相副的东西，作为具有自明性而被举出可以权当候补者的有二，其一是感性的知觉，其一是逻辑的数学

---

①Munqidh.

②Ihya' 'Ulum ad-Din, XX1.

公理（'aqliyyat，习惯）。安萨里首先从感性认识即由经验获得的知识的批判开始。正如他在那部自传体著作《Munqidh》中所说得那样，我们果真可以怀疑自己感觉的真实性吗？可以怀疑，是的，而且不得不怀疑。这是作为我们感性认识基础的经验明白地显示给我们的。例如映入我们眼中的星星象一枚银币那样小，而在数学上这个星星实际比地球还大若干倍。这就是证明。还有，我们可以看到在太阳光下生成的影子是不动的，过了一会再看，它清楚地移动了。在我们眼里，影子的不间断地动没能看出来。这样的例子不胜枚举。所以说，感性认识完全是不能依赖的。①

这样看来，我们是不能承认理性认识以外的真正的认识的。而理性认识只与人类有关。感性认识兽类也有，但理性认识他们绝对地没有。理性认识在本质上不是感觉的、经验的。换言之，不是个别的（shakhsi）认识。例如，"任何东西也不能同时存在于两个场所"这一判断，决不限于这个物或那个物。就是说，这一判断从纯粹的感性经验中超脱出来了。在感性领域的判断不得具有这样的一般性。因为它必然是关于这一物或那一物的特殊的判断。理性判断如果包含着所有的个别，那么可以认为，它一定是任何感性之上的东西。② 安萨里没有对"感性之上的某种东西"作出规定。不管怎样，他认为，理性判断不是关于这个或那个的个别的，而普遍地适用于所有的个别。这是因为他认为，那个"感性之上的东西"是存在着的。

但是，安萨里的批判精神不允许他在悟性判断的自明性

①al-Munqidh min ad-Dalal

②Ihya', XX1.

中得到永久的安闲。他开始怀疑，也许理性认识的真实性不是绝对的。他试图这样想，自己在认识理性认识的真实性之前，曾把感性知识相信为最真实的东西，相信没有比由自己的感觉亲身经验的东西更真实的了。但是，这一感性认识的权威性，在理性认识面前不是粉碎性地崩溃了吗？因此，今天，任何人也不能保证，当比我们作为最真实的东西而依赖着的理性更为真实的某种东西出现以后，恰如使感性认识崩溃的情形一样，陷理性的权威于地下之事不会发生。这一判断迄今没有实现的事实，决不能证明它的出现是不可能的。这恰好与梦相同。当作梦的时候，恐怕谁也没有想到是作梦。他在梦中见到的一切，在现实中都见过。醒来以后，他才觉得这只不过是一场梦。我们承认理性至上权这一现状，不是在睡醒、觉悟以后，也许不会感觉到是作梦。这恐怕是谁也不能否认的吧。而所谓新的状态即上述的比理性更真实的东西，也许就是神秘主义者所谓的忘我境界即在那个脱离一切感性且又超越理性的神圣世界中的奇妙的境地；或者也许就是死。"人类酣睡着，死而后醒。"穆罕默德有这样的言论。而现世生活也许就是一场虚幻的梦。这样的思索将把安萨里导向怎样的结论呢？恐怕几乎是变得非常明显了。总之，任何人也无法否认，安萨里的思想明显地向着主体主义的方向。

安萨里对理性进行了多方面的深入的思考，以至相信理性领域是一个被明确规定的世界，理性对人类精神的整体没有权威性；其权威有确定的界限。这个承认理性的绝对主权的领域就名之曰："知"（'ilm）。相对于"知"的是"信"的领域，即信仰（iman）的世界。"知"是理性的领域，而"信"是心的领域（qalb，心〔heart〕，意味着心脏的同时也意味着

心情，作为神秘主义的术语，它是人类意识最深层次的神秘直观的机能中心)。这里所谓心是内在于人类精神的实在，是被规定为认识安拉、接近安拉的东西。

安萨里把知的世界限定为最明澄的世界，即由纵然有怀疑也不能怀疑的真实判断逻辑地构成的毫无空隙的世界。知必须是由严密的证明、对任何人都显示同样结果的东西。这里绝对地没有推测和臆想的余地，一定是基于思维必然性的领域。对于这个人是这样，而对于那个人又不是这样——这种情形不许有。这里只含 5+2＝7、"同一物体不能同时占有两个空间"这样的数学的逻辑学的、任何人也没有异议的命题。因此，在安萨里那里，人们之间有异议的那些东西，从知的世界中完全被排除了，而全部地进入了"信"的世界。那是因为思辩教义学、形而上学虽然是理性的，但是实际是属于信的世界。如果不是这样，为什么虽然对待同一问题，但是却分裂成无数的学派、学说而相互争吵呢？在理性领域即知的世界异论是不得存在的。例如，谁是对 5+2＝7 提出异议的人呢？思辩教义学、形而上学如果只由具有 5+2＝7 这样绝对的必然性的命题所组成，为什么各种各样的教义学家、形而上学者却持有自己的独特的学说呢？安萨里说：

> 如果形而上学象数学和逻辑学那样基于完整的合乎道理的证明，那么形而上学者之间的意见冲突恐怕就不会发生了。①

含有若干假说、异论、臆测的教义学、形而上学不能进入知

①Tahafut al-Falasifah, 1.

的世界，它只能进入信的世界。信的世界，因此之故，是个庞杂的世界。它不象知的世界那样明澄、自清一色，而是分层次地存在着的世界。这一信的世界的特点从何而来呢？它从信仰作为个人内心问题而来。信仰纯粹地具有个人的性质。众人共同的、对谁都相等的信仰不会有。每个人由于其体验的深浅不同、其实践范围的大小不同而得到各自不同的信仰。

安萨里把理性的权威同信仰的权威作了比较，他认为不能说哪个更高、更大，只能说这两者是不同质的东西。把两者混同起来是绝对不允许的。知的世界说到底还是知的世界，信的世界无论怎样仍是信的世界。可是，世间的思辩教义学和哲学家们明显地把二者混同了。因此，他们存在着难以补救的缺欠。教义学家反复地论证着思维，想方设法地竭尽全力地要使被思维的东西和信仰合乎道理。而哲学家却要悟性地理解和说明经先知而被启示的东西即《古兰经》。他们的作品无异于"以耳去看，以眼去听"。[1] 想要由理性来判断被启示的东西，完全是因为不理解"知"和"信"的区别。不仅如此，实行这样的努力是地地道道的异端行为。想要由理性来把握信仰是不行的，而且即使那么去做也是绝对不可能有好结果的。因为所谓信仰正好是同位于理性的彼岸东西有关的事情。

理性仅在知的世界具有权威，在宗教世界、信仰领域全然没有任何权威。因此，思辩教义学标榜要以思辩来维护信仰，真是可笑已极。由知而认识安拉是不可能的。退一步说，假定思辩教义学试图以其独特的方式把被启示的教义尽

---

1. Munqidh.

力完整地予以说明，那么，人们于此又有什么所得呢？没有信仰的人因此能从内心变为信仰者吗？如果一看逻辑地证明了安拉的独一性，异端者就能一跃而踏入正信之道吗？把信仰作"知"地理解的人，果真是具有信仰的人吗？医生自己肯定是健康的吗？[①] 决意把物的根据和原因给予"知"的定义的，一定不是从内心接纳其物的人。

> 醉鬼对酒醉不能给予什么定义，他自己没有逻辑地把握喝醉了的"根据"，因为他仍然在醉着。[②]

信仰也与此完全相同。为什么要把信仰进行逻辑的演绎呢？为什么要进行数学似的分析呢？[③] 这些徒劳的尝试带有其过于肤浅的原因，只能污染具有真正信仰的人。人们宁可以行为、感情和意志力来净化自己的灵魂。为了这样的目的，自己必须陷入"醉态"。也就是说，宗教是必须进行体验的。当然，安萨里也不认为无批判的盲目的信仰是可取的。当时，安萨里对于在四面八方包围着自己的具有哲学家和思辩教义学家那样的知而成为无知的人、具有顽固而狭隘的传统主义那样的信仰而成为盲从的人，同时给予了猛烈的批判。

> 只固守传统的教义而无视理性的人，是蠢人；只依赖理性而不顾《古兰经》和逊奈的人是迷失了方向的

---

①Ihya', 1.
②Ayyuha al-walad, IV.
③Tahafut al-Falasifah, IV.

人。[1]

他注意到，只要忘记心的领域和理性领域的界限，仅仅具有理性，是不能作宗教裁判官的。可以说安萨里否定了哲学，但决不能说他否定了哲学本身。这时的哲学家不讨论理性的界说，只在安拉的秘容、灵魂的不灭、彼岸的生活等问题上竭力地去下逻辑的判断。安萨里只是攻击了这些东西。关于这个问题，当读完本书的第三章和第四章所讨论的伊斯兰哲学的时候，会更清楚的。

抱着这样的思想的安萨里，关于信仰，他反对信仰外化、仪式化的法利赛主义，[2] 而倾向于从事信仰内化的神秘主义。这是不值得大惊小怪的。的确，安萨里在宗教的内化和从个人的内心深处求得信仰这点上是神秘主义者。还在他刚刚来到人世的时候，伊斯兰教法就业已非常发达，信徒的日常生活直至最琐碎的部分，例如洗手的方法、剔牙的方法等，都由各派作出了严格的规定。教法学的精神，要之，是法利赛主义的。映入安萨里眼帘的教法学家（faqih 复数 fuqaha）除了伊斯兰的法利赛主义者之外，还能有别的吗？他们的努力对于把宗教的权威渗透到人类生活的每个角落、对于一般大众使宗教的权威愈来愈强化是成功的。但是，同时，宗教社会化地固定下来，对蕴育于个人精神之中的净冷冷的信仰完全没有影响。安萨里的历史性作用是必须承认的，由于他把这一定形化的干涸的信仰再次移入个人内心的

①Ihya', XX1.

②法利赛主义是犹太教一个派别的思潮。这里的意思是宗教形式主义。——译者

温床，使其生命得以复苏。对于没有生命可是具有传统的社会权威所迫压的强大力量，安萨里进行了反抗。安萨里出色地完成了这一至为艰难的大事业。安萨里以后的伊斯兰教同他以前的伊斯兰教比较以完全不同的姿态呈现出来。

但是，为了这一目的，安萨里只是喊叫信仰的个人化和信仰的深化，尽管是必要的，也决不会步入世人所谓的伊斯兰神秘主义（苏非主义）。在这个问题上，安萨里被许多学者误解了。[1] 与其把安萨里肤浅地理解为苏非主义的个人独善主义（la verite, c'est moi），不如说他更激烈地反对这一主义。苏非们的确常说个人的、内心深处的体验这一类的话。但他们在其体验道路上往往是一步也没迈出。对于他们，只有自己的灵魂才是问题，至于他人的灵魂如何，向来不闻不问。"我就是最高的真理。"[2] 对此，安萨里清楚地说过：

> 对于苏非们的言论，缺陷永远缠附着。[3]

安萨里要把信仰还原为个人精神，要把它在内心中深化。但是，在不过是任何规范也没有的、每个人都说着漫无边际的言论的、通俗的苏非主义那里，安萨里是不可能感到满足

---

①例如有名的Carra de Vaux等。

②Ana al-Haqq是神秘主义者al-Hallaj的名言。这句话的本来意义勿宁说反而是指"自我"的完全消失。当人类"自我"毫无痕迹地被消灭的时候，绝对的真实在就以其本来面目显现出来。那个绝对者暂时通过苏非之口叫自己。而这里把"我"理解为"一般的自我"这一意义，是苏非主义的通俗的解释。

③ Kitab at-Taubah, p.39.

的。他经常反省自己的内心体验，并不断地进行分析。这样，他的教义逐渐地以明确的形式被组织起来了。安萨里要以这一教义教化迷途的一般民众。他的名著《宗教学科的复苏》就是为此目的而写作的。

基于上述思想，安萨里把伊斯兰（islām）和信仰(imān)区别开来。在普通的阿拉伯语里，不加区别地使用表示教徒的 muslim（穆斯林，与 islām 同词根）和 mu'min (穆民，与 imān 同词根)。但是两者必须严格地区分开来。口诵"安拉是独一的，穆罕默德是安拉的使者"，又不违犯所制定的其他宗教规则，度过这样一生的算是一个好的穆斯林。但是，仅只如此，他还不是一个信仰人即穆民。信仰必须是内心深处的个人体验。信仰必须是以"心"信仰。在心中任何体验也没有、只是信守一定的宗教义务的人，"恰如在房顶上点灯，外面亮屋里黑"。①

安萨里从年轻的时候起就对社会的传统的定形化的宗教抱有强烈的疑问。伊斯兰教徒的子孙自然就成为伊斯兰教徒，为什么他们不能自己选择而成为伊斯兰教徒呢？他们的信仰不过是从他们不懂事的时候起就由环境决定了。这与犹太教、基督教完全相同。② 生于基督教徒之家的孩子，在他还不谙世事的时候就由其双亲使他受洗礼，对他施行基督教教育，把他当作基督教徒。这样，无论是伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒，都是原封不动地接受从各自父母那里传下来的教义，并且以此为满足。这在信仰上恐怕也没有什么不

①Kitab al-Ghrur.

②Qawa'id al-'Agaid. Kitab sharh 'Ajaib al-Qalb: Mungidh min ab-Dalal. 但原意是相当不正确的。

同，都是外来的东西，都是从他人那里听来并接受的东西。一般民众因为不怀疑自己父母和其他教师的权威，所以这些人相信给予他们的教诲。① 这种信仰是极其有力的。但是，这一力量决不是信仰本身的力量，它完全来自对具有权威的以上临下者的盲目顺从的顽固的守旧性。这是从外面压进来的信仰，这一信仰同使自己的精神一举进入法悦之境的那样的宗教体验是远缘关系的另外一个世界。这样的东西，无论谁只要生长在其环境中，就是自足的信仰。但是，难以叫作绝对不变的信仰（iman yaqini）。大众的信仰（iman al-'awamm）如果是这样就满好了。无论如何，它终究不是真的信仰。在安萨里的思想中，基于辩证法的思辩教义学的信仰，就其是"外面的"这点而言，同民众的盲目的信仰没有丝毫差别。逻辑的证明决不是象从其根基上动摇人类、突然地使全新人类诞生的那种绝对体验的"内面的"东西。当然，被合乎道理地接受下来的东西，同象民众的信仰那样只因伟人这么说肯定就是这个样的盲从性质的东西作比较，或许略胜一筹。但是，就信仰性质而言，两者没有什么差别。安萨里曾经举过一个生动而形象的例子来说明这个问题。这就是"赛以德（人名）在家吗?"这一提问。凡是论及安萨里的人似乎都引用过这个有名的例子。当问"赛以德在家吗?"的时候，某人说在家。如果是个对谁都寄予信赖的人，就会按其回答那样地相信已被告知"赛以德在家"。而对赛以德在家确信不疑。这恰好相当于前面讲过的民众的信仰。如果自己在到赛以德家门之前，因为听见里面有赛以德说话的声音，由此推论，确信赛以德在家。这恰好相当于思辩教义学

① Kitab sharh 'Ajaib al-Qalb.

家的信仰。但是，到此为止，实际上自己还没有进入其家中，见到赛以德。因此，所作判断不能没有错误。其实，自己应该到其家中，亲眼看看赛以德是否在家。这与前面的两种情形，就包含个人体验这点来说，性质是完全不同的。[①] 所谓真的信仰一定是这样的，在这里必须是绝对的个人体验。

> 通常称为信仰的，实际有两类，一是大众的信仰，即原封不动地信仰从他人那里听来的东西，并且固守着它；另一是由敞开心胸后产生的主观的信仰。
>
> 只有由敞开心胸而得到的信仰才是真的信仰。[②]

由于前面的分析，关于安萨里对思辩教义学的态度想来恐怕是可以看得比较清楚了。相当兴盛的值得夸耀的思辩教义学到了安萨里时代急剧地转换了方向，失掉了本来具有的创造性的生命力。安萨里并不是把思辩教义学当作无用之物而抛弃。同满足于古老教义的民众有所不同——尽管不如一动不动地生活在陆地上那样安全，一心想要真地跳入海中去游泳的人也是有的——也有人想把信仰作为知识去理解，对于这样的人思辩教义学也不见得无用。思辩教义学决不会把没有信仰的人引向信仰，但是，对于已有信仰的人在概念地理解其信仰时，思辩教义学起着便宜的作用。因此，安萨里也不

---

①Kitab Sharh 'Ajaib al-Qalb.

②Kitab at-Taubah.

《古兰经》："真主欲使谁遵循正道，就使谁的心胸为伊斯兰而敞开。"（6：125）——译者。

是不承认思辩教义学的价值的。但是，由于他的批判，思辩教义学在思想上历来享有的无上权威彻底地被粉碎了。因而，把思辩教义学作为主题的第一章在这里应该结束了。因为第二章还必须涉及作为批判哲学家的安萨里，所以先搁笔于此也是理所当然的。最后，把安萨里在伊斯兰世界广为所知的"向安拉之爱"（mahabbah li-Allah）的学说简单地介绍一下，作为本章的结尾。①

人类爱安拉，果真可能吗？对于这一问题，为了正确地理解，安萨里回答说，首先必须了解当时的一般见解。② 在安萨里以前，几乎全部教义学一致认为，"向安拉之爱"即人类爱安拉，只作为一种比喻，是可能的。因而认为它是没有任何实在性的东西。所谓爱安拉，只是作为比喻的表示，不过意味着不违背安拉的圣法、安拉的命令和顺从安拉。为什么这样说呢？第一，当人爱（yuhibb）什么的时候，其所爱之对象（mahbub）必须是完全能够认识的、在感觉上完全能够捕捉的东西。人不认识它，也就不可能爱它。第二，一切的爱都是以爱自己为基础的。当然，人也可能爱自己以外的东西。但这不是把其对象作为对象本身去爱的，只限于直接间接地与自己有关才去爱它的。因此，爱在两个完全异类的存在者之间不得成立。从上述两个根据出发，安萨里以前的教义学家不承认"向安拉之爱"不是个比喻。

对此，安萨里的观点如下。他认为，把爱（hubb）作为服从（ta'ah）的比喻，是不恰当的。大体上说，服从是在爱了之后才产生的，是爱的结果。对于从内心服从某人，

---

① Kitab al-Mahabbah.

② Goldziher, Die Gotlesliebe in der islamischen Thelolgie Der Islam 9.

对其人之爱必须为之先行。至于认识和爱的关系，一般的说法是，为了爱必须首先认识，反过来说就是，认识它可以给我们带来快乐的那样的东西必然地引起我们的爱。这种说法认为爱是基于对象即被爱者的，因而是错误的。无论爱、无论认识，哪一个也不是基于其对象的。爱、认识是以实施爱、进行认识的主体为基础的。如果爱把只要能够由五官所捕捉的东西全部作为对象，如果在以感觉所进行的捕捉上我们能够感到快乐的东西都会引起我们的爱，那么，只要有多少种类的对象，就会有多少种类的爱。但是，与其喋喋不休地进行这样的议论，我们勿宁切实地规定爱的本质，从而回到讨论问题的关键上来。

在此，如果我们详细地研究一下叫作"爱"的东西，就会发现它包含着许多本质不同的东西。首先，第一种爱，是教义学家们普遍承认的自我中心之爱。大凡有生命的东西都自己爱自己。这是生物所具有的维护自己的生存、防卫其溃灭的一种本能。人也毫不例外。人对于有助于自己生命存续的东西给予本能的倾心；对于威胁自己生存的东西自然地怀有厌恶之情。一句话，人害怕死、讨厌死。他决不是因为惧怕死时的痛苦，或者因为惧怕由于在今世犯有种种罪孽死后受惩罚而厌恶死的。即使可能毫无苦痛地死去、即使保证死后绝对地不受惩罚，恐怕他同样地厌恶死！死的恐怖即自爱（为了自己的生存进而爱及他物）是具有生命的人类的自然本能。父子之爱也不过是这类爱的一种。对于这句话，或许有下面这样的驳论产生，即我们爱自己的子女决不是为了我们自身的生存，不是为了我们自身的利益去爱的。当双亲不能期望从自己的子女那里得到什么利益的时候，不也是仍然为了子女忍受一切苦难，养育他们、爱他们吗？这是相当肤

浅的看法。可以好好地思考一下，我们爱自己的子女，正因为是"自己的"子女。也就是说，双亲爱其子女同爱自己的身体、健康、财产毫无不同。在我们爱自己的子女这点上就是自爱自身。自己死了以后，其子孙生存着，可以说是自己生命的变种。我们自己无论怎样想永久地生活下去，其希望绝对地不能实现。因为我们很好地了解这一点，所以才爱自己的"一部分"即子女的。人们爱自己的亲属、友人与此相同。他爱其亲属及友人，因为是"自己的"亲属、"自己的"友人之缘故。爱保护自己、帮助自己的人也是同样的情形。然而我们知道还有一种爱，即第二种爱，这一种爱完全是不同性质的爱，是对于在任何意义上都认为是完美的东西之爱。这一爱的特征，是不把对象作为为了其他任何目的的手段而是为了对象自身去爱的。例如人爱美的东西，正因为其自身美。人不是想得到什么利益才去爱美丽的崇高的东西的。爱一幅漂亮的图画，正是因为其自身的缘故，决不是为了要以此有助于我们的生存才去爱的。但是，这里应该注意的是，同一对象由于我们的心情不同，既可能成为第一种爱的对象，也能成为第二种爱的对象。例如潺潺流水，既能作为医治口渴之水去爱，也能作为美丽的自然风光去爱。正因为有这样的爱，我们才能够爱若干千年以前的德高望重的优秀人物，才能够爱远隔数千里的他国贤君。即使我们在一生里没有可能亲自到数千里以外的他国去，如果听说那里有一位至慈至悲的国王也一定会爱他。在这种情况下，我们爱那个国王不是为了自己而是为了那个国王自身。换句话说，是由于那个国王的内在的性质。我们爱自己一次也没有见过的古代的先知和诗人，一定因为这些人是完美的。而且我们为了这种爱，即使舍弃自己的生命也在所不惜。比之第一种爱，这第二种

爱应当视为“真爱”（hubb haqiqi）。但是，据我们的经验可知，与这样的两种爱不同，还有另一种爱的存在。这就是第三种爱。这是基于在爱者和被爱者之间的以任何道理也不能说明的一种不可思议的关系（munasabah khafiyah）而产生的爱。人们恐怕都经历过在梦中与某人相爱的事。但却并没有特别可以说道的理由。为什么爱对方呢？这不能用自己爱自己来说明，也不能说为着自己的存续，甚至也不能说是因为对方很完美。客观地看，对于对方也想自问一下：“它好在哪里呢？”就是说也有某种程度的不完美。尽管如此，还是以自己的心灵执著地爱着对方。对于这种爱，要发现其理由是无益的。这是以人的智力绝对不能解决的一个谜。只要我们承认这一经验的事实就足够了。

以上三种爱各自具有不同的本质。但是，如果对同一对象这三种爱同时被体验，那么这就应该说是尚未论及的最高之爱。这种爱正是在人类对于安拉的关系上得以成立。第一种爱，不消说，安拉是其最适宜的对象。因为我们人类的存在是由安拉创造的。第二种爱，如果人们记起安拉的绝对的完美和无限的仁慈，那么恐怕立刻理解在由这一种爱所应该爱的对象里没有比安拉更为高尚的了。我们不是不惜一切地把爱奉献给统治在数千里之遥的一个王国的至慈至悲的国王了吗？而创造万物并成就万物、把广阔无边的仁慈普泽人类以及山野动物和草木之安拉，比之统治地球上弹丸之地的国王恐怕无论怎样要堂皇得多。第三种爱，形成这种爱的神秘的关系在安拉与人类之间存在着。这是很自然的。作为宗教人类的人类，肯定是自己同这个业已隐身的安拉之关系的证明。

人类——不是以作为伊斯兰教徒、基督教徒、犹太教

徒、婆罗门教徒而只以作为人类这一事实——是宗教的存在。在人类的内部，野兽的东西（sabu'Iyah，兽性）、恶魔的东西（shaitaniyah，魔性）、安拉的东西（rabbaniyah，神性）同时并存。安拉与人类不是一脉相通的，为什么说宗教能够存在呢？如果人们具有前面讲述的那样的认识，恐怕业已领悟到自身已必须竭尽心力地爱安拉，而且必须只爱安拉。同时，通过安拉爱所有的人、所有的物。勿宁说我们必须把对于自己的子女，亲属，友人，一切善的、美的、完全的东西的爱心，作为向安拉之爱去体验。人类这一至高无尚之爱不可能施于一切东西。因为人只有一个心，以唯一之心去完全同等地爱两个对象是不可能的。例如，一个男人娶两个女人为妻，要以完全相同的爱去爱对方是做不到的。如果强烈地爱着某一方，那么同另一方就不能不离异了。然而，这样的爱决不是狭隘的。如果某人那样地爱着对方，他（她）不仅必然地爱作为爱的直接对象的那个人，而且必定地爱属于对方的一切，他（她）的子女、家族、亲属、邻人，有时甚至还有他（她）的狗。从这一具体的例子可以说明，如果我们不一个心眼地追逐金钱、名声那类今世的东西，而是倾注我们的全部精神只爱安拉，那么，这样的爱因为对于安拉以外的东西具有排他性，恰恰是这个缘故，它才能博爱属于安拉的一切东西即由安拉所创造的一切东西。于是，我们由纯粹地只爱安拉进而能够去爱一切东西即安拉的被造物。

安萨里是把以"向安拉之爱"为主的社会爱之观念带给伊斯兰教的人。

安萨里对于爱的这一观点，同教义学家们所说的形式的理论的"安拉之爱"有着根本的性质不同。它植根于人类的活

生生的体验之中，它是把那些已经产生或将要产生的体验一面在精神上纯洁化、一面在理性上思想化的东西。这是显而易见的。教义学家们那样的"安拉之爱"同神秘主义者所说的"安拉之爱"是非常相近的。这也是显而易见的。——因为有不能使自我彻底丧失的锐敏的理性控制力，这一"安拉之爱"可能妨碍进入神秘主义者所说的那种无所顾及的感情激越的消魂丧魄的忘我境界。对于这样的理性框框不是那么容易逃脱的，这正是所以使安萨里具有某些显著特征的独特思想的原因。诚然，经历了精神的转向之后，在晚年安萨里的内心深处，神秘主义的东西强有力地发生着作用。但是，他与他的弟弟即那个完全超越意识的理性机能、在神秘之道上进行修炼的伟大导师阿赫穆德·安萨里始终是完全不同的类型的思想家。①

---

①研究安萨里的参考书相当地多，作为通俗的概论性质的，Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1920; A · J · Wensinck, La pensee de Ghazzali, Paris, 1940; Montgomery Watt, Muslim Intellectuals--a Study of al-Ghazali, Edinburgh, 1962; M · Asin Palacios, Algazel, dogmatica, Moral, Ascetica, Zaragoza, 1901; La Espritualidad de algazel y su Sentido Gristiano, Madrid, 5 vols, 1934-1941.

从宗教史的立场，系统论述安萨里的，J · Obermann, Der Philosophie und religiose Subjektivismus Ghazalis, ein Beitrag zum Problem der Religion, Wien u. Leipzig, 1921.

安萨里晚年写了一部自传体的著作《al-Munqidh min ad-Dalal》。把它同奥古斯丁的自白对比着去阅读，就更有趣味。此书有日译本：藤本胜次《从谬误中得到拯救》。

安萨里的重要著作 Ihuy' 'Ulum al-Din（《宗教学科的复苏》），没有英文的全译本，只有节译本，如：Mckane, Al-Ghazali's Book of Fear and Hope, Leiden, 1965 等。此书的日译本：中村广治郎《安萨里的祷告》(Ghazalion Prayer)，东京大学东洋文化研究所，1973 年。

伊斯兰神秘主义（苏非主义）
——Tasawwuf

一　苏非主义的起源

所谓"苏非主义"，不消说，是指兴起于伊斯兰教内部的神秘主义的西欧用语。阿拉伯语叫"tasawwuf"（塔沙乌夫），而把神秘修道者本人称为"sufi"（苏非）。基于此，所说的苏非主义是个后来被造的词汇。"苏非"在阿拉伯语中原来的意思是什么呢？是神秘家自称苏非，还是外人加于他们的称呼？众说纷纭；而最为普遍采用的是下面这一种。阿拉伯语"suf"（苏甫）是羊毛的意思。因而所谓"sufi"（苏非）就是穿羊毛衣的人的意思。在古代阿拉伯羊毛粗衣是被人们轻蔑的下层社会的贫困汉、奴隶、囚犯等所穿的衣服。同时，它也是伊斯兰产生以前在阿拉伯半岛沙漠腹地寂静的寺院里进行修行的、成为贝杜因人赞叹目标的一些基督教修士们常穿的衣服。伊斯兰兴起以后，把现世的荣华富贵当作梦幻而弃世的、身着羊毛粗衣过着隐遁生活的人陆续出现。"穿羊毛衣"成为脱离现世生活、选择苦行之道的象征性表现。总之，本来的"苏非主义"意味着脱离被爱欲烦恼束缚着的现

世生活的、在对于罪恶深重自我的忏悔里断绝今世的一切桎梏的、离开村里而隐栖山野的、依据严格的规矩戒律一心一意地追求永恒世界的、企图获得灵魂拯救的隐遁者们的一种生活方式。原来决没有什么"主义"的意思，即它的原意是一种修道者的苦行之道，而不是"认识"("知")，更不是理论化的思想。是禁欲主义（Asceticism），而不是完整意义上的神秘主义（Mysticism）。如果要把通常认为的神秘主义"否定道"的三阶段论即净化（Purgatio）、——受启（Illunimatio）——完人（Perfectio, Unio Mystica）作为标准，那么，初期的苏非主义只能说达到了最下段。但是这些初期的修道者们把自己的体验转向理论的思考，即由"行"转向"知"，逐渐地发展成为名副其实的神秘主义。它的原动力，其中最重要的是阿巴斯朝前期滔滔涌入伊斯兰思想界的新柏拉图思潮。其次，促使它体验地、理论地演化和发展而成为深邃的哲学思想并促使阿拉伯婉约流丽的诗歌更加繁荣的，还有以各种形态在各个领域在当时中东一带扩展开来的诺斯替派的秘仪宗教、印度的宗教哲学、佛教等等的作用。下面，我们想简单地描述一下苏非主义的发展历史。

首先应该注意的是，叫作伊斯兰的宗教，萌芽于穆罕默德忧郁的末世论的幻想。在麦加时，他作为先知的活动，竭力宣传信仰唯一的正义的安拉，信仰即将来临的末日审判。《古兰经》中所谓麦加期（即穆罕默德创教活动的前半期）的章句所具有的根本特征是对于"末日审判之主"即安拉的深深的恐惧之情。《古兰经》中断言，"在主的面前颤慄者才是真的信徒。"所以，对正义安拉的"恐惧"和"信仰"两个词是一个意思。安拉的审判已临近，如果人们自感罪恶深重而又顽固地不思改悔，那么，当令人陶醉的日子过去以后，正义的

安拉就会在其头上突然地给予愤怒的一击。站在这样的立场上，穆罕默德最强烈地非难和斥责的是人们的"不关心"，即一个心眼地追求物质享受的快乐而一点也不顾及自己灵魂拯救的这种倾向。因此，《古兰经》的早期部分充满了这样的言论：

> 你们应当知道：今世生活，只是游戏、娱乐、点缀、矜夸，以财产和子孙的富庶相争胜；譬如时雨，使田苗滋长，农夫见了非常高兴，嗣后，田苗枯槁，你看它变成黄色的，继而零落。(57：20)

这里所表达的思想洋溢着对于今世的严重的厌世主义，即认为今世是恶的根源。

但从公元622年穆罕默德迁徙麦地那以后，事态完全向预想之外的方向好转，出乎穆罕默德本人的意料，伊斯兰教开始急速地走上兴盛之途。而且，与此同时，"天启"（指《古兰经》——译者）的性质也逐渐地变为对现世的积极的肯定，进而带上了明显的政治性格。穆罕默德去世后，伊斯兰突然成为世界文化的因素，日益增强其今世的势力。发生于荒凉的阿拉伯沙漠的这一宗教运动在不到百年的时间里业已完全席卷了西亚主要的文明国家，于是形成了所谓的萨拉森大帝国。可以看出，对物质文明财富的聚敛是无法抑制的。伊斯兰史初期成就了赫赫武功的征服事业以后，于公元661年建都大马士革的伍麦叶朝，就其精神方面，在本质上是今世的、物质主义的；而人心则是享乐主义的。穆罕默德在世时在信徒们胸中炽烈地燃烧着的火热的信仰消失后，宗教成为外在的仪式。人们忘却了对安拉的惧怕，一味地追求

今世的快乐。在当时尚未失去信仰心的、看到浅薄的世俗行为而产生激烈愤懑的虔诚人们之间不期而然地兴起了精神主义的运动。这一运动的根本原理就是对抗今世主义的来世主义。它一面采取隐遁主义的消极的外形，一面以其相当的势力在伊斯兰文化圈里进行扩张。这些人把今世看作梦幻，把地上的富贵荣华视为仅只一时的空中楼阁，厌恶在这样虚幻的追求中度日月而遁却尘世隐居山野，为了静静地求得永恒的东西而过着禁欲苦行的生活。同时，在这些人的内心里面爆发出对于骄奢淫逸的腐败的时代倾向的深深的宗教心的愤怒和悲壮的切中时弊的抗议。

二　初期的修道者们

前节讲述的反世俗的精神主义运动早在伍麦叶朝初期，以古代美索不达米亚即伊拉克地区、特别是库法地区为中心发展起来了，并出现了许多修道者。这些初期修道者还没有称为苏非，叫作"乌巴德"（'ubbad，单数'adid）。所谓乌巴德即是"奉献者"，意味着全身心地奉献给安拉的人。也有把他们叫作"祖哈德"（zuhhad，单数 zahid）即禁欲的苦行者或"努沙克"（nussak，单数 nasik）即虔诚者的。世间对他们也常用"流泪者"、"说教者"等具有特色的名称。当时伊斯兰教还没有修道院制度，因而修道生活的规则也没有确立。他们的修道生活表现在外面的是以"隐遁"和在许多场合下的无言的动作为特征；表现在里面的是以对《古兰经》所教导的末日审判的恐惧、深重的罪恶意识、对安拉意志的绝对无

条件的服从为特征。

一方面，伊斯兰文化各国的城市生活日益地增加着其物质的今世的内容；另一方面，虽然伍麦叶朝业已崩溃而进入阿巴斯朝，与虔诚人们的期望相反，一般社会生活更加日益严重地堕入安逸怠惰之中，颓靡的世风、丑恶的权势争夺等等社会罪孽无限地弥漫开来。数千男女被必定到来的安拉惩罚的恐惧所驱使，仿效先人的榜样，陆陆续续地脱弃俗世进入隐遁生活。他们不变初衷，日复一日地虔敬地祈祷，从晨至暮流着忏悔的眼泪。这些人还不是思索的神秘主义者，只是苦行的修道者。但是同最初的修道者已有不同。这个时期的修道生活，引人注目的是，已经粗略的组织化，一定的修炼之"道"已被确定下来。而对于这一"修炼之道"（Tarika）的组织化作出过重大贡献的，是早在四、五百年以前主要从叙利亚地方迁入阿拉伯沙漠腹地过着隐居生活的、创造出具有特色的修行实践之道的基督教的修士们。在伊斯兰思想中可以见到的《新约》的要素、几乎一字未改地被再现出来的《新约》的警譬之语（如马太福音第六章、路加福音第十二章）等等，想来恐怕都是通过这个窗口而输入的。

苏非这一名称被用于伊斯兰教的隐修者们，大约也是在这个时候。作为阿拉伯的第一位历史学家而享有盛名的伊本·赫尔东在《历史绪论》的一节中曾言及这样的情况：

> 进入希吉拉第二世纪，今世之爱支配着世间的一切。当大多数人被卷入今世潮流的大旋涡时，某些人反而痛感今世这样的快乐毫无意义，以至引身专意于虔诚的功课。世间把这样的人们叫作苏非。

或据所传，最初接受苏非之名的人是阿布·哈希姆。此人生于库法，公元777年或778年死去。这一传说是否准确又当别论。而所谓"苏非主义"即正式地开始组织化，恐怕可以相当确切地认为是在公元八世纪末叶的库法及其附近一带地区。从宗教的角度看，库法城是与神秘主义关系最密切的什叶派的思想根据地，而且是基督教希腊哲学的一大中心。

关于这些初期的苏非们，可以从消极和积极两个方面列举其特性。首先从消极方面看，他们的生活完全是 Ascetic 的，即禁欲苦行道的实践者。关于这一点，苏非派第二个时期的代表人物沙拉吉在其名著《神秘主义诸家学说集成》(al-luma' fi at-Tasawwuf)① 中说过：

> 对于他们（指苏非派——中译者），虽然有各种各样特色的风习和生活方式，但是，最主要的是，他们以今世事物的极少部分为满足，食物那种绝对需要的东西只限于最小量、衣食住都止于最低程度。他们抛弃富裕，选择贫困；喜欢困乏，躲避丰沃；去其腹满，取其饥饿；与其占多，勿宁居少；不企望高官显职，只求对众人众物深怀慈悲之心，对大人小孩均不失谦虚之意。"
>
> ……
>
> 全身心地专意于安拉，无论安拉降下怎样的灾害也毅然决然地承受其锻炼，愉快地接受安拉意志的决定而不忤逆，经常以坚韧不拔的意志与物欲烦恼作斗争；坚决地排击象安拉所讲的"人如果屈从其心欲所向，就会

①Sarraj的这部著作，1914年由英国的R·A·Nicholson出版（Nicholson(ed.), Kitab al-luma' —— Gibb Memorial Serise, XXII London)。

淹没于秽行之中而不知自拔"那样的一切喜爱之欲。

要之，他们生活的最高原则就是从自身当中完全脱蜕俗世要素的、可以说是赤裸裸地去晋谒安拉的、抗拒着肉欲和情欲诱惑并以此超越生灭无常羁伴的实践的"否定道"（Via negative）。

三　关于修道的理论思考

前节我们研究了伊斯兰初期，从伍麦叶朝到阿巴斯朝时代出现的修道者们的实践侧面，特别是其消极的"否定道"的侧面。但是对于初期的隐遁者们，不只是消极的一面，还有多少可以发现成为理论活动端倪的积极的一面。这个侧面以"齐克尔"（dhikr）和"塔瓦库勒"（tawakkul）为代表。

所谓齐克尔（dhikr）是"怀念"或"喝名"的意思。详细地说，就是遵照《古兰经》第三章安拉御旨，无尽无休地诵念安拉之名，犹如"念佛"那样进入无思无欲的冥冥三昧之中。本来按着伊斯兰正统派教法学的规定，一般信徒要履行一日五次定时的拜功。但是初期的修道者们不满足于这种外在仪式的礼拜，认为具有深刻信仰的人应该不分昼夜地诵唱安拉之名。这一诵唱是伊斯兰神秘主义之"道"的最基本的礼

仪要素。直至今天，仍然是苏非主义各个集团的核心功课。① 另一要素是塔瓦库勒（tawwakkul），它意味着"依赖"。② 无论任何宗教都认为重要的因素是，把人对于绝对者（神）的归依和顺从推向极端，以至达到绝对被动的寂静主义的顶点。与前面提到的齐克尔这一礼仪要素不同，塔瓦库勒是伦理的要素。它特别成为首批修道者的显著特征。据他们的信仰，献身于安拉之道的人，必须恪守对于自己个人利益完全绝对地不关心的训条，必须全面地节制所有一切人性方面的冲动，必须一心一意地依赖安拉的前定。基于这样的原则，他们不考虑"明天"，也不回顾"昨天"，只是在安拉的引导下，日复一日地度时光。他们不从事一切商业活动，也没有任何职业。他们当然是把不向他人乞求充腹之粮，尽管罹病也不喝药浆，自己恰似灌洗者两手之间的活尸那样任凭安拉去排遣，当作理想。

这个时候，在伊斯兰世界，如后所述那样，希腊哲学如洪水一般滚滚而入，思想界沉浸在新柏拉图主义的浓厚的氛围中。即使在那些弃世的隐遁者之中，某些人也不能不受到

---

①齐克尔最初只念"安拉"，因为苏非主义得到发展，逐渐地在形式上被组织化，所以，齐克尔成为具有各种各样形式的相当复杂结构的精神修炼的方式。身体的坐法、两手的放法、头的摆动法等等由于各个派别而有不同的形式。不仅形式固定，不仅要诵念安拉，而且要表达各种各样的情绪。念 la illaha illa Allah 最有代表性，这一表达方式是把这句话分成两部分念。念前半部 lailah（绝对地不存在神）由于是绝对否定，思想要成为空白。念后半部 illa Allah（除安拉外）由于是对安拉独一性的绝对肯定，它要打入空白的思想之中。

②相当于德语Abhangigkeitsgefuhl。Schleier macher认为"依赖感"是宗教得以存在的原因之一。——译者

它的强有力的影响。这些人作为修道者从单纯的行动转而产生思索的倾向，对于自己的内在的体验给予理性的反思，进而甚至要把它建立在理论的基础上。这样，本来意义上的神秘主义思想即作为思想的苏非主义始得以成立。

历来的隐遁者一面断绝今世所有的羁绊，全身心地奉献于神灵的旨意；一面实践着苦行的磨难。这既是为了向往在来世拯救灵魂的纯宗教目的，也可以说是为了以苦行来体验地上的生活。然而，现在这一目的发生了变化。禁欲的修行被认为是修道者为了净化自己灵魂、清除遮蔽其表面雾障的一种手段。只有这样灵魂才能如明镜映物那样映出安拉英姿，从而认识安拉最后与安拉合一。酿成这一重大的思想转向的正是普罗提诺的流溢说及其动态的神秘哲学。这一学说认为，神即至高至善的"存在者"位于全部存在界的中心，是灿烂辉煌的光源，从这一光源迸发出、波动出的光波散射于深远广阔的宇宙，明灭交错、五彩斑烂地照耀着。所以，如果人向内心深入冥思，一层一层地抛弃物质的覆盖，那么，圣光就逐渐地直接地照彻其灵魂，于是现象的幕帐完全地被揭开了，灵魂在神的圣光中消融，失魄忘我，达到神人合一的妙境。

给予伊斯兰初期修道者们这样的思想激励的、为他们的体验理论化提供哲学基础的，主要是新柏拉图主义。但是，在对于神秘主义体验内容的思想把握上，决不只是从当时哲学界直接传入的希腊化潮流的作为。就是说，即使初期苏非们对自己的体验进行哲学的思考，这也不意味着他们是在新柏拉图主义哲学影响下两手空空的完全从头开始独立的进行的。当他们对自己的体验进行反思即对其进行理论把握的时候，除新柏拉图主义神秘思想外，叙利亚的基督教神秘主义

也给予重要的影响。这由苏非主义最初表现出来的思想倾向即承认"爱"这一观念具有无比优越的地位这一点上就能够观察出来。"爱"是叙利亚神秘主义的最显著的特点。本来，叙利亚同埃及、印度、波斯一样是古代东方神秘主义的一个中心地。叙利亚的神秘主义同其他国家的神秘主义主要是冥想的相反，明显地是实践的，即它本身与其说是神秘主义的，不如说是禁欲主义的实践道。在伊斯兰修道者们亲身实践的那个时代，这一叙利亚的实践的神秘道产生出以易司哈格(ninawi 的) 为首的许多优秀的理论家。纵然叫作理论家，在叙利亚到底还是以禁欲主义的实践为主，他们决不沉溺于纯理论的哲学思索。但是，对这一实践的过程至少要进行反思地把握，即作为一种自己的内化过程来把握。从外向转入内向，即把向外追求外在事物的人类感性的自然的方向使其转回到向着自己的内面，通过严格的苦行修炼，推进通往自己内心深处、更深处的内向化进程。当外在的要素一个不剩地即整个人格全部地内向化的时候，也可以说在作为外在的人完全死亡的瞬间，恰恰在这时，在这一死亡里，人才接近了安拉的辉煌的英姿。这就是独特的神秘道。

据这种说法，今世对于修道者来说不过是暂寓小憩的客店。恰如跋涉在目的地是遥远彼国他方的漫长旅途上的游子，第二天早早起来登程之后，即使作梦也不想再次回到昨晚停宿过一夜的旅栈那样，修道者作为目的地是安拉之国的旅人也把暂时居住的今世当作旅栈。因此，对他的灵魂来说，这个污浊的旅栈跟牢狱相同。在那里即使吃最甘美的食物，对于他的口，也是最苦的毒药；在那里即使能看到最美丽的风光，对于他的眼，也如地狱的阴景一般。今世的生命也就是存在于死亡深渊之中的生命。人是一边生长着一边死

亡着。因此，人在这一度的死中的生里，由于斩断了死反而必定重又得到新生。换言之，人类必须完全蜕掉附着于其身上的所有一切外在的东西。脱弃一切、赤裸全身地跳进深海中之后，自己始能获得瑰宝。全部脱掉今世的衣着而成为一个一丝不挂的人之后，始能得到通往具有最高价值的"最高实在"的资格。这样地完成了超脱今世的修道者，今世的烦恼已经不能惑乱其心，一面日复一日地眺望着展现于他面前的无限美景，一面怀着无尚的感激和欢欣一步一步地行进在向上之道上。这一向上之道的向导只能是"爱"。达到这步田地的修道者今世的任何东西也不能使其内心发光，只承认前方遥远某处的神圣之光。在对于这一神圣之光的不可遏制的欲求之念引导下，向着它前进。把这一强烈的欲求之念就叫作爱。但是，这一神圣之爱与今世之爱有着完全不同的性质。由今世的东西所引起的一般之爱犹如浸在油碗中燃烧着的灯蕊，油尽自熄；犹如因大雨在沙漠中形成的小河，不知何时总会干涸。与此相反，只有安拉之爱犹如从无底深处滚滚涌出的泉水，其流永远无绝时。胸中燃烧着对安拉之爱的、一面净化心灵一面向往安拉的修道者们，当其内化追求达于洁净灵魂最深处的时候，就能承接深邃莫测的令人晕眩的安拉之圣光，全然忘却了不可名状的永恒之美，只是恍恍惚惚地眺望着。这就是奔波在苦行之道上的修道者们的目的。

在这里简略地叙述了叙利亚的神秘道。从对伊斯兰神秘主义的关系来看，特别重要的有两点。其一是承认"爱"的崇高意义，即主张指引着修道者们使其灵魂升华再升华的动力是他们胸中燃烧着的"对于安拉之爱"。另一是认为在修道者的终极豁然展现的境界是"美"的，即把安拉称为"光中之

光"、"耀眼之光明"、"至高之美"；对于说明观察到的这种美的体验，则使用"看到这令人消魂之美，人恍惚地忘掉了自我"、"辉煌灿烂之光直射灵魂"等等语句来表达。由此可以推知，这里所说的体验几乎应该视为一种艺术的美的思想享受。当然，这种"美"和"爱"都是纯粹的柏拉图主义的。它作为传入伊斯兰的思潮就分为这样两个方面。"美"的方面同另一途径的新柏拉图主义思想合流混溶难以区分了。而"爱"的方面却向意外的方向发展着。它成为以"爱恋的烦恼"和"美酒的陶醉"这两个典型的心态为代表的极端官能的实际体验。

四　神秘主义思想形成的开端

承续叙利亚神秘主义思想并开始了自己思索的伊斯兰神秘主义，改变了叙利亚时代的重点，而成为著名的神智学(theosophia)。不仅是实践的修道功课理论化，进而象在神秘道终极的绝对境界里显现自己的"实在"究竟是什么样的存在论问题、当体验到安拉的时候人类成为什么样的东西这种神秘主义的实践问题、人类的精神具有什么样的结构始能同"绝对实在"直接地相触相合这样的超认识论问题等等，都成为苏非们主要关心的问题。

以对安拉强烈的爱作引导在向上之道上行进，直至在最后的绝对境界里、在没有今世属性的深邃的真实在之美中被夺去魂魄，只就这些关于修道的外部构成而言，苏非主义同叙利亚神秘主义没有任何不同。至于内部构成，这一时期的

苏非主义实际上带着显著的特色，那就是沿着异常方向发展起来的"爱"破坏了各方面的均衡而特别地被重视。这一时期的伊斯兰神秘主义充满着彻头彻尾的"爱"的气氛。然而这里的"爱"意味着极其特殊的人类之爱。与其说它是爱，不如说是"恋"更近其本意。这些修道者早已不是一边在神圣之爱引导下一边寻找向上之道的游子，而是在胸中燃烧着对于安拉的急切情思的苦闷而彻夜不寐的恋人。因而他所盼望的唯一目的是同自己爱恋的对象完全地结合，即只能是爱恋的成功。这样，苏非们在称呼安拉时就不说安拉而叫"恋人"。把在神秘道终极境界的体验名之曰同安拉结婚。而尚在修道途次上的人被叫作"恋的俘虏"或者"恋的奴仆"。他们在梦寐中也难以忘怀所爱之人的令人思慕的身影，被不可遏制的憧憬激励着。因为目的明确，这些一边忍受着一切痛苦一边继续着其漫长旅途的"恋之奴"认为，在那个最后境界终究能够同其所恋之对象结合。在叙利亚神秘主义那里，只要恍惚地进入忘我静观之美的体验就认为是最高境界。现在，这一看法更进一步地发展了，使它成为具有由明显的人类色彩的爱恋去完成的朴朔迷离的境界。在这里，神人合一、神与人的爱的结合，神与灵魂的结婚被认为是修道的最终目的。在向着神秘主义"爱"的方向凯歌式地发展过程中，着其先鞭者是伊斯兰思想史初期的伟大人物巴士拉的哈桑直系门下的"巴士拉派"的苏非们。

巴士拉的哈桑即哈桑·巴士里，出生于麦地那，后移居巴士拉，终于成为名盖当世的大人物。由于其豪迈的人格、纯洁真挚的信仰、大胆的思想、广博精湛的知识、湍湍急流似的雄辩，加之严格的禁欲苦行的修炼实践，使他成为继穆尔太齐赖派之后在伊斯兰思想的几乎所有领域都留下巨大影

响的人物。在苏非主义者之中，胤继其衣钵者为数不少，尤其在巴士拉城，这一系统的优秀人物大都云集于此。特别是由于他的第二代高足瓦西德的卓越的政治才能，这些苏非们完全被统一起来。于是巴士拉城成为苏非主义的大的中心地。世间称其为"巴士拉派"。在巴士拉派的最初期的神秘家之中，特别有名的是圣女拉比阿。

圣女拉比阿作为把"爱"这一语汇给予伊斯兰神秘主义的最初之人而为西方所知。据说，当她不分昼夜地热忱地祈祷时，称呼安拉使用"我的喜欢"、"我的希望"、"我的生命"、"恋人"这样的语汇来表达。她常常是因怀念安拉、思恋安拉而彻夜不眠，仅在拂晓前一二小时才端坐在座位上休息一下。据安萨里所传，她每夜都走出居室，独自坐在房上向东方礼拜高远的苍穹，经常大声地祈祷：

> 我的主啊，星星在天空中闪闪发光，人们闭上眼睛进入梦乡，地上的王公们也锁上了宅邸的重门，所有的年轻恋人都同自己爱的美女成双作对地在一起。我也在这里这样地同你——只有我们两个人在一起。

这种倾向不久就给文学以深刻的影响。抒情诗人们把安拉与人的爱之关系原封不动地移植于地上男女之间的爱恋关系；把对于安拉的灵魂之爱，譬喻为美男子对不在今世的高雅贤淑的美女之绵绵深情而予以歌吟。抒情诗人们这样地歌颂对于安拉之爱恋，是在一种既神圣而又极其世俗的独特的官能性的诗境中展开的。这种官能性或肉感性境界成为后世伊斯兰文学特别是波斯诗歌的一大特征。

在拉比阿那里，安拉是"至高之美"。人达到这一永恒美

的途径被认为只有一条即"纯粹之爱"。所谓"纯粹之爱"就是不为任何酬答而只因其对象本身纯粹地去爱其对象的一种爱，是同"自爱"正相反对的一种爱。当修道者一面在胸中燃烧着这一纯粹之爱的火焰一面从所有一切的外在性、感性中"净化"其灵魂而终于使自己彻底死亡的时候，在所谓的"直观至福"（visio beatifica）中，"至高之美"就以其庄严的姿态灿然地显现于灵魂面前。这时，灵魂同安拉面面相对并直视着它。在这时神圣的精神"结婚"完成了，人达到了希望的最终点，"自己在神圣的东西里毫无遗漏地回归而消失。"①

与此同时，埃及出现了一个杰出的苏非。他在神秘主义理论化方向上迈出了巨大的一步。这个人就是左农，他也承认神秘道的"爱"的重要性。他说引导人们最终达到超脱自我、人神冥合的法悦之境的只能是在修道者心胸中奔腾着的"爱"的激流。他把这种爱比喻为甘醇的美酒。如所周知，把神秘主义的爱比喻为酒，这在后世的波斯苏非派抒情诗人中间是最广泛使用的比喻之一。从伊斯兰神秘主义的整个历史来看，最初确立这一比喻之人大概是左农。但是，他思想中最具特色的东西不在这里，而在于他更进一步地反思引入"爱"的修道过程的内在意义，即思辩地把握了它。左农把神秘道全过程分为三个阶段。第一是净化阶段。所有人都分别居住在许许多多的精神寓所（maqamat，单数 maqamah）里。行进在安拉之道上的旅人从一个寓所走到另一个寓所，遵照严格的规矩戒律，从自己方面勤奋磨励，逐渐地摆脱自我的束缚，使其灵魂清彻明亮。随着在从一个寓所到另一个寓所向上之道上的迈进，人们的灵魂渐渐地脱离初期的混浊

① Marqaret Smith, Rabi'a the Mystic. Cambridge, 1928.

状态而增大其明彻程度，以及安拉所加之恩宠，于是在灵魂的镜面上神奇的圣光开始出现，并逐渐地强化着光的亮度。与此同时，人类自己的自我意识也逐渐地消失下去。第二是"照明"乃至"自我解脱"的阶段。第二阶段作为安拉的赐予在第一阶段后期业已开始。其内部所分之各个节次，相对于第一阶段的"寓所"，被称为"状态"（Ahwal，单数 hal）。第二阶段还要升华，在其终极上人类的自我活动完全停止。此时灵魂直接目睹光辉灿烂的"安拉之颜"，一面体味着无尚的喜悦一面回归到不可名状的真实在的深处，穷极其底。第三是安定（tamkin）阶段。这是神秘道的最终目的地。左衣把在这一绝对境界里修道者亲身得到的深邃的知识，为区别于普通的知识（分别知）即"伊尔姆"（ilm），叫作"马尔里发"（ma'rifah）。所谓马尔里发相当于希腊哲学的"诺斯"。[1]

五　初期苏非主义思想的黄金时代

与巴格达派和呼罗珊派形成的同时，伊斯兰神秘主义的初期黄金时代出现了。伊斯兰神秘主义思想的根据地，无论从任何意义上讲，都应该是巴格达。在阿巴斯朝统治时期（公元 750—1258 年），哈里发穆塔瓦基尔（公元 849—861 年在位）剥夺了人们的一切思想活动的自由。由于伊斯兰历史上空前残酷的迫害，教徒们的文化创造力彻底地被扼杀了。此前一百年，对苏非主义来说是给予无限恩泽的时期。

---

[1] 诺斯（Gnosis）意为"真知"，即认识上帝的知识。——译者

第二代哈里发曼苏尔于公元762年在底格里斯河西岸建立了新都——巴格达。巴格达是大萨拉森帝国的骄傲，被歌颂为地上乐园，是伊斯兰各族人民所向往的地方。特别是因为《一千零一夜的故事》而有名的哈里发哈伦·拉希德以及他的继承者马蒙相继实行奖励文化的政策，使巴格达成为东方世界最大的学问、艺术的中心地，在精神和物质两个方面都极为殷实。著名的哲学家、教义学家、医学家、教法学家、诗人、文人、文法学家等都从各地汇集于此，自由地发挥着各自的最高的能力和知识。前面讲过的自由思想家穆尔太齐赖派的主要活动以及希腊著作的翻译都是在这个时期、集中于巴格达进行的。于是就形成了"伊斯兰文化的黄金时代"。在这种情况下，苏非主义也显现出异常的繁荣，这是不难想象的。许多优秀的苏非还在很久以前就从库法移居巴格达，开始进行紧张而激烈的活动。其中最有力的是后来被尊为所谓巴格达派鼻祖的"醉心于安拉之爱的人"，即穆尔卢夫·克尔欣。克尔欣把当世视为最大问题的"爱"（mahabbah）和"静观知"（tuma'ninah）作为术语而规定其界说。他说，"爱"即人类爱安拉，实际不是人类的作用，其爱本身也是安拉的赐予。在克尔欣系统的大小无数的神秘家中，特别重要的有两个人，他们是克尔欣的私淑高足、苏非主义巨匠沙里·沙卡提和巴士拉出身的哈里斯·穆哈希比。

沙里·沙卡提承认埃及人左农的神秘道三阶段论。他在巴格达神秘家中是最早重视三阶段论的前两个阶段中的"寓所"和"状态"的人。他认为神秘道的终极境就是直观安拉之"美"并与安拉合一。他主张，当灵魂在终极境界面向安拉即爱的对象能够说"我即你"的时候，就实现了指引着我们经历了漫长征途的爱的完成。从这点考虑，他采用了伊斯兰教义

学上的"讨黑德"（tawhid）这一术语，并赋予它极有特性的内在意义。所谓讨黑德，从字面上讲是"统而一之"的意思；在教义学上它意味着安拉的独一性，即正统派信仰的头条原则"除安拉外没有他神"这句清真言。沙里把这句话从"安拉是独一的"改变为"安拉成为独一的"之意。也就是说，它意味着由于实践磨难之功课而完成了神秘道修道阶段的人的灵魂摆脱了生死羁绊而被包融在"真实在"之内，即享受永恒欢乐的神秘主义的"神人合一"（Unio mystica）。从此以后，"讨黑德"成为伊斯兰神秘主义不可或缺的术语。

初期巴格达派神秘道的最大的苏非是穆哈希比。[1] 他生于巴士拉，幼时移居巴格达，后遂活跃于此。穆哈希比是一个实践苦行之道的模范的修道者。同时，思辩教义学的造诣也极深，而且具有特别坚韧不拔的精神和伟大的人格，在当时是无与伦比的人物，其学识也居天下之冠。巴格达的具有代表性的苏非都集聚于他的门下，形成一个大的学派。后世所说的苏非主义的"巴格达派"，指的主要是以穆哈希比为中心而被统一起来的人们。穆哈希比学说概要如下：以内在自我的彻底净化作为第一步；其次依据"爱"和"知"，尽力使灵魂向纯化方面发展，把隐蔽本来潜在于人类内心的真性的幕障一干二净地掀掉；最后目睹"神圣之美"，同安拉合一，在安拉里面以无尚欢悦之情得到复活。穆哈希比的学说就是对这种精神向上发展道路的理论的思考。把穆哈希比同先前的苏非家判然地区别开来的显著特征，在于必须承认穆哈希比

---

1. Marqaret Smith, Rabi'a The Mystic, Cambridge, 1928; An Early Mystic of Baghdad, London, 1935; Josef Van Ess, Die Gedankenwelf des Harith al-Muhasibi, Bonn, 1961.

是一个对人类心理进行精细地分析的专家。他的罕见的慧眼，具有照彻人类心理深处、洞察其隐微的异常能力。而同历来的神秘道先师都一味地把严格残酷的苦行作为解脱的手段相反，穆哈希比推出了勿宁是柔和而无碍自在的心理主义的方法。把这一极有特色的方法称之为"统约法"（ri 'ayah）。简单地说，它意味着修道者以坚强的意志戒律自己，把个人的社会性行动在"献身于安拉"这点上完全地集中统控起来。在这种情况下，即使献身于安拉的意向有所放松也不会徒具虚名。人们一边每时每刻不断地重新进行自我约束，一边获得从心底深处滚滚涌出的泉水般清彻而温馨的生命，由此向着逐渐地完成人类内面的脱胎换骨的方向发展。

穆哈希比说人类的灵魂分为上下两部分。上部灵魂在同肉体结合以前就存在，它是把智能作为根本原则的"精神"（ruh）。在其中核有应该叫作隐秘的安拉形象所寓居的神圣"秘室"（sirr）。下部灵魂是以肉体为原则的并成为一切烦恼之源的"自我"（nafs）。在人类心中存在的邪恶思想都是从这里产生的。因此，有志于修道之士的最高目的当然是克服"自我"，把"精神"从其桎梏中解放出来，还其自由而洁净的本来面目，这样最终一定会使其回归而消融于神圣的故乡。但是在"自我"里面隐藏着顽固的魔力，人那怕一瞬间放松了内省，恶魔就要立刻出来，在内心中是乖，固执地把人拉入罪恶的泥潭。因此，修道之人必须经常地、一刻不停地把内省之眼投向自己的意识，自觉地"监视、审查"（muhasabah）并控制"自我"的作用，为最后消灭"自我"之所为而努力。在这种意义上，穆哈希比把自我审查作为在神秘道初期阶段上的修道者为了脱离虚妄的现象界、净化其灵魂、步入第二阶段即"照明"之域而必需的准备过程，予以特

别的重视。因为这一内省的心理方法实在很有特色，所以人们把"自我审判官"的绰号送给穆哈希比。Muhasibi（穆哈希比）就是从其意为"审问"的 Muhasaba 派生出来的；实际上这不是他的本名。这一"自我审查"的方法，如果从近代的观点来考虑，要之，是压抑通常竭力向外面辐射的内心之作用的、进而逆转其流向使内省之眼向着心灵深处并把全部意识凝聚在一点上不准其发生动摇而终于导致灵魂的自我直观的极其巧妙的一种手段。这一灵魂的自我直观完全成功的时候，可以认为第二阶段即"照明"阶段亦即自我消魂境界开始了。穆哈希比把这一忘我的法悦之境阶段作为"沉思冥想"(muraqabah, Contemplatio) 过程，认为是进入第三阶段即"神人合一"境界之门户。穆哈希比仍然遵从苏非主义的传统，说在神秘道的全阶段上，使人类的灵魂执着地奔向前方的东西是"向安拉之爱"，即对返还灵魂与肉体结合之前的太初之境的永无止息的"强烈的憧憬"。

在初期苏非主义的最高峰上有三个杰出的人物。他们是朱奈德、阿布·雅吉德·巴士塔米和候赛因·曼苏尔·哈拉吉。正如前述得那样，苏非主义的俊逸之才从四面八方云集于穆哈希比的门下。其中在思想史上占有重要地位的是朱奈德。他是穆哈希比的高材生，又是沙里·沙卡提的外甥。他是得到这两位巨匠亲自指导的幸运儿。对于他来说，所谓苏非主义就是使自我进入死亡而在安拉那里获得新生。人由于修道而杀死自我，放弃自己的一切，潜游在恰似海洋那样深邃的"一者"之中，在神圣之"爱"指引下必能"生出"新的生命。他进一步说，在这一新生中，人类将蜕掉自己的全部人类属性，重新接受"所爱之人"的各种属性。这样，修道者便进入了"我已停止生息，但安拉在我这里存在并活动着，通

过我显现其作用"这样不可思议的境界。在朱奈德的思想里，同后述的巴士塔米一样，极高地评价了"自我消亡"(fana') 境界即把自己消融在"真实在"之中的意义。①

朱奈德不仅是独特的神秘主义体验的发明者，而且是当时的一流学者。他的老师即他的舅父沙里·沙卡提死于公元865年，穆哈希比死于公元857年。朱奈德继承了这两位伟大导师的学统，并对先辈及同辈苏非们的学说进行了犀利的理性批判，或者修正或者废止了这些学说的过激之处，终于比较成功地使苏非主义理论在不脱离伊斯兰正统派所允许的思想范围内进行发展。其他苏非们常常全然不顾宗教的外在形式的规则，宣传"过激思想"，为此引起正统派教法学家们的憎恶。与此相反，朱奈德却具有在内向化的神秘主义体验和外在的宗教法要求之间保持巧妙平衡的柔情。世人因此把朱奈德叫作"清醒的人"。巴士塔米在其强烈的内向化的体验中酩酊大醉，神志昏昏，信口开河。据苏非主义的解释，所谓"醉"(sukr) 就是完全丧失自我。犹如无涯的海洋消融一滴水那样，使自我踪迹全无，最后只有茫茫大海的喧嚣。这喧嚣就是摆脱了自我状态的巴士塔米的不连贯的言论。朱奈德的言论与巴士塔米的不同，表明他是一个由醉变醒的人。朱奈德的言论往往不会迷惑初学之人而使之成为危险的醉客。这一朱奈德的"醒悟"(sahw) 是他的神秘主义在世间颇为有名的特征。恐惧、憎恶神秘主义危险思想的、对苏非们进行迫害的、常常热衷于残杀阴谋的正统派教法学家们也

---

①朱奈德的《自我消亡论》(Kitab al-Fana') 是很重要的一部著作。它是书信集。有英文节译本：A·H·Abedl-Kader, Rasa'il al-Junayd. London. 1962.

承认朱奈德作为"安全的"苏非有其存在的意义。按照中国的说法，朱奈德是一个具备中庸之德的神秘家。

总之，此前众说杂多而缺少统一性的思索的苏非主义获得了一种相当完备的可供统一的正统性学说，并为后世的发展提供了决定性的基础。在这点上，朱奈德的苏非主义具有重要的历史意义。世人赞赏在他的博大精深的学识里所提供的具有深远意义的神秘主义理论，因而还在其生前就被赠予"学者中的孔雀"（Tawus al-'Ulama'）的称号。

与巴格达派同时，在呼罗珊独特的苏非主义也正在发展起来。人们把它叫作呼罗珊派。这一派的起源可以追溯到伊斯兰初期的有名的隐遁者伊本·阿札姆。易卜拉欣·伊本·阿札姆原是阿富汗巴里黑王族的贵胄。他年轻的心受到深深地感化，毅然决然地断决了俗世欲望的羁绊，离开了皇亲贵戚，身着一套粗衣，隐栖沙漠。因为相传他的生涯非常类似于佛陀，所以早已成为西欧东方学者议论的对象。但是，他所阐述的苏非主义理论多采巴士拉派的说教，不过是对其进行了补充和深化而已。在巴里黑他的门弟子当中，最杰出的人物是"巴里黑的沙吉克"即沙吉克·伊本·易卜拉欣。他把苏非尚未开始理论活动、只是修炼的纯实践的苦行道时期的两大原则即前述的"齐克尔"和"塔瓦库勒"特别是其中的"塔瓦库勒"作为神秘道的根本原理。所谓"塔瓦库勒"正如前面说明得那样，意味着修道者完全丧失自我作用，一切任凭安拉意志，即纯粹被动的寂静主义的"依赖"。在沙吉克那里，塔瓦库勒的意思被规定为人从自己方面不向往任何东西的"获得"。"获得的拒绝"（inkar al-Kasb）是呼罗珊派的特征。它是由沙吉克确立的。据这一原则，呼罗珊派的典型修道者是世间所说的乞食僧。他们把"清贫"作为人生最高贵的

原则而遵守着。

沙吉克的学统在尼沙普尔由阿赫默德·伊本·哈尔布所继承。它还传给了叶海雅·拉齐。此时这一学派已呈现出繁荣景象。伊本·哈尔布的学说由在当时呼罗珊具有代表性的思辩教义学家伊本·卡拉姆所继承。人们认为，卡拉姆的特点在于探讨了伊斯兰思辩教义学特别是由穆尔太齐赖派所提出的各种问题，一面对它进行广泛地分析批判一面深深地发掘它在神秘主义方面的意义。用正统派教义学家的话说，就是赋予它内向化的深义。

这个时候，从严格的意义上讲，还谈不上什么呼罗珊学派。但是，在呼罗珊有杰出的苏非出现也是引人注目的事实。其中有阿布·雅吉德·巴士塔米。他以巴雅吉德·巴士塔米著称于世。[1] 他是波斯人，其祖先是琐罗亚斯德教徒。他精通当时的苏非主义文献，与呼罗珊派的伊本·哈尔布及叶海雅·拉齐等人为莫逆之交。他的性格独立不羁，最后未加入任何一个流派。

关于巴士塔米，首先应该注意的是修炼之道上的"爱"的方向的问题。本来在苏非主义母体的叙利亚神秘主义中，引导修道者到达神的"爱"是人类对于神的爱，即从人类这个方面向神怀抱着热忱。而伊斯兰神秘主义的"爱"，尽管变成为"恋"，还依然保持着原来的这一方向。就是说，在这里爱的主体是人类，安拉是爱的对象，这是不可逆的。但是，据巴士塔米的体验，情形恰恰相反。正如他表白得那样，自己已改变了初衷。原先自己认为是爱安拉的，恰如恋人热烈地爱着美丽的对象那样，自己在主观上爱着安拉。但实际上与此

[1]西方学者误为比上塔米（Bistami）。

正好相反，不是我爱安拉，而是安拉爱我；不是人寻求安拉，而是安拉寻求人、引导人。从走完神秘道全过程而达于终极境界的人的立场来看，事情就是这样的。但是，从怀着虔敬之心正处于修道过程中的人的立场来看，仍然是人爱安拉。在巴士塔米那里，"爱的方向"是二重性的。也就是说，关于神秘道上的爱如果从初学者方面看是向上行进的，如果从安拉方面看它同时又是向下行进的。换言之，"爱"现象地说是 Eros，本质地说是 Agape。但在神秘主义体验的高级的超越领域，Eros 就是 Agape。① 对于这一在通常情形下决不会含有矛盾的论题，现在却不一样了。即使对此当作怪论不也可以认为是矛盾的统一吗!

由于这一"爱"的激励而走完了神秘道全过程的人把"诺斯"作为安拉的赐物而接受下来。对这一神秘道最后绝对知(即"诺斯"——译者）的体验，在巴士塔米那里，明显地是在存在论的意义上被把握的。据他的观点，安拉不只是"一"，是"独一的一"，是"绝对独立的实在"，而且所有的东西如果没有安拉的参予就不能有任何的实在性。人类的灵魂同肉体这个"非有"（即无）的要素结合后，本来的灵性被遮蔽了，于是丧失了实在性。因此，首先必须摆脱这个"无"的要素的缠绵。如果不变为赤裸，其固有的实在性就不能回归。所以，苦行僧的必要性就在这里产生了。当着灵魂一干二净地蜕掉其非有性、自我完完整整地死寂的时候，"安拉"同"我"之间的无限距离消失了，两者合二为"一"。巴士塔米发表了一些具有自己特性的言论，表达其上述思想。他说：

①Eros性爱，Agape神圣之爱。——译者

三十年来，至高的安拉是我的镜子。而现在，我是我自己的镜子。但是因为我已是绝对无，所以至高的安拉是他自己的镜子。再一瞧，我说，在此安拉还是我的镜子，因为我以舌说的话是安拉的，我已消失得无影无踪了。

在神秘道的终极上，在灿烂夺目的光辉照耀下，人冲破心扉而流射出来的自我意识毫无踪迹地消失了。于是，人就成为安拉。下面引用的是巴士塔米的有名的"醉语"，比较地说更有特色。他说：

……安拉对我显现了它的"彼性"。我通过他的"彼性"看见了我自己的"己性"。接着，我的"己性"立即消融了，我在他的光中见到了我的光，……而且我在他的"彼性"中见到了我的"己性"。……我向安拉发问了，我说："这究竟是谁呢？"安拉答道："这不是我，但也不是不是我。除我之外没有神。"安拉把我的"己性"改变为他的"彼性"，把我的自我也消融在他的"彼性"当中。而他对我只显现他的"彼性"。我通过他的"彼性"才看到了他。我通过安拉而见到了安拉，经由安拉而认识了安拉。

在这样神人不分的境界里，恍恍惚惚忘却了自我的这个"沉醉之人"巴士塔米竟然厚颜无耻地把通常伊斯兰教徒赞美安拉所使用的 subhana Allah（光荣归于安拉）改为 Subhani（光荣归于我自己）。就此而言，巴士塔米同在他以后出现的更为豪放、更为气魄的穆菲哈拉吉是不能混为一谈的。巴士塔米更重视摆脱自我与安拉合一的体验，以此作为自我消失

的契机。他把神秘道最高最终境界叫作"消失境"（fana′），比较详细地说是"合一境界中的消失"（fana′ bi-at-tawhid）。①

关于把"消失境"作为最终阶段的这一见解，巴格达派有名的神秘家赫拉兹说，自我意识的消失决不是苏非的终极目的。在自我消失的同时，灵魂由于得到安拉的恩宠而完全变为"他者"，即达到同真实在"本质合一"（'ayn al-jam'）的境界。因为人一旦死亡，反而能在安拉那里得到新生，所以，神秘道的最终境界不应叫作"消失"而应叫作"永存"（baqa′）。此后，fana′（消失境）和 baqa′（永存境）在伊斯兰神秘主义的原理中成为不可或缺的术语。

巴士塔米的"合一"观同先辈苏非们把它作为审美的理念相反，明显地是实在的，虽然还不是彻底的。填充这个空隙，在彻底化道路上昂然迈出巨大步伐的，据法国 L·马西浓的研究，是至今仍非常有名的苏非哈拉吉。② 在比较巴士塔米和哈拉吉的时候，最重要的区别在于，尽管两者所说的"合一"是相同的，即认为"人成为安拉"，而两者的含义是不同的。在哈拉吉那里，所谓"合一"意味着"质变"（ittisaf），即灵魂本质的变化，由一实体（Substanz）变为完全不同的另一实体。哈拉吉的名言是"Ana al-Haqq"，其意为"我即真实在"（即"我即安拉"）。就是说，人类的主体发生了完全

---

①Al-Sahlaji, Manaqib Abi Yazid al-Bastami, (ed.)A·Badawi, Cairo, 1949; RC·Zaener, Hindu and Muslim Mysticism, London, 1960; Schocken Paperback, New York, 1969.

②L·Massignon, La Passion d'al-Hasayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, Paris, 1922. 它是标志着西欧伊斯兰学一个顶峰的重要著作。作者还编纂了哈拉吉的言行录及其诗作（伴有法译）。

的质变，它不外是消融在实在性的永恒的太初之源里面去了。在巴士塔米那里，"合一"并不最终导致终极实体的改变。因此，对于他的立场不应武断地说是"我即真实在"，充其量只能说是"你即真实在"（Anta al-Haqq）。如果硬是要把"我"作为主语的话，也只能用"我即你"（ana huwa）来表述。这不象哈拉吉的"我即真实在"那样，主张同永恒不变的实体具有同一性，而不过是对与个别的、暂时的东西具有同一性的一种表达。即使巴士塔米的那个"消失"境界，也是指在主体、客体两者一同消失后的绝对空间里灵魂进入了寂静不动境界的那种状态。而不象哈拉吉那样，意味着主体由爱的对象将其消融。

关于哈拉吉的独特的"合一"观，有一种说法认为是受了基督教的直接影响。除其实践的体验外，至少在理论的把握方面的确能够看到基督教影响的痕迹。他承认安拉有二重性——"神性"（Lahut）和"人性"（nasut）。这是当时叙利亚基督教徒为了表达耶稣的神性和人性所使用的教义学上的术语。然而更值得注意的是，对于表达这一"神性"和"人性"的合一或融合，哈拉吉所使用的是与基督教"道成肉身"（incarnatio）在结构上非常类似的"化入"（hulul）这一词语。对此，批判哈拉吉的人们曾尖锐地指出，他的说法明显地堕入了基督教的"道成肉身"说。这里用"化入"所译的hulul，例如对于某物A寓于某物B来说，意味着A完全融化于B之中，恰如白糖（A）融化于水（B）之中一样。如所周知，对于伊斯兰教，耶稣是肩负安拉使命的"先知之一"，承认他具有神性是最严重的异端，是对安拉的露骨的亵渎。因此，无论如何"道成肉身"说绝对不能得到伊斯兰教徒的承认。哈拉吉终于以异端分子的罪名被告发而被处以极

刑。在巴格达的刑场上，他被绑在十字架上处死。这一年是希吉拉历 309 年（公元 922 年）。哈拉吉的"化入"说也随着他本人的被处死而消声敛迹了。他的后继者们完全拒绝"化入"说，以免被打上异端者的烙印。

以上概略地叙述了初期苏非主义思想理论的发展历史。从作为一神教（monotheism）的伊斯兰教的立场来看，可以一言以蔽之，苏非主义在宗教史上占有重要的地位。如果研究一下巴士塔米的"醉语"和哈拉吉的"化入"说，每每给人以这样的感觉：苏非主义的确完全无视伊斯兰教的本来的一种一神教性格，步入了与伊斯兰无关的另一精神世界——从伊斯兰的自身立场看可以说是"步入迷途"。但是，事情远非如此简单，想在苏非主义中只是去探求泛神论的人肯定要失望的。

英国已故的研究苏非主义的最高权威尼克尔森把苏非主义简单地归结为一种典型的泛神论。① 同这一倾向相反，我主张苏非主义哲学不是泛神论（pantheism，"万有皆神论"），而应该认为是"万有内在神论"（panentheism）。无论其正确与否，而巴士塔米的"光荣归于我"、哈拉吉的"我即真实在"，总之都是强调安拉内在性方面的极端表现。但是，他们的信仰决不到此为止。这一点必须牢牢记住。对于这些苏非们，安拉内在性不过是他们信仰的一个方面而已。在他们的胸中，同这一侧面一起还一脉相承地保持着对超越

① R · Nicholson, Studies in Islamic, Cambridge, 1921. 这是论文集，不是成体系的东西。还有 The Mystics of Islam, London, 1914, revised ed., 1963; A · JArberry, Sufism, An Account of the Mystics of Islam, London, 1950, 4ed., 1968; Cyprian Rise, The Persian, Sufis, London, 1964; G · Anawati et Louis Gardet, Mystique Musulmane, Paris, 1961.

性安拉的信仰。作为超越宇宙万有的造物主，它是存在于远离人类的彼岸世界中的神；同时作为爱之神，它又是比人类自己更接近于人类的神。这就是一神教上帝观的真谛。也就是说，这个神既是令人敬畏、令人恐惧的超越的主；同时又是令人感到温暖、怜悯和慈爱的主。绝对的超越性和绝对的内在性，是矛盾的，两者的结合是一个地地道道的奇谈怪论。而使这一地地道道的奇谈怪论得以体验地成立的，正是神秘主义的深奥意义之所在。在这个意义上，同只强调被造物同造物主隔绝的神学家、教义学家、教法学家比较，被许多信徒视为异端的屡遭迫害的神秘家们恐怕应该说反而更能代表一神教信仰的纯粹本质。存在于安拉与人之间的难以逾越的鸿沟，在苏非们的神秘的体验里归结为无，绝对的超越者即"远的安拉"化为内在者即"近的安拉"。"我即真实在"、"光荣归于我"这类言论是把"远的安拉"转化为"近的安拉"那一瞬间的矛盾的体验之精华，在激烈的体验之力作用下，以傲慢不逊的爆发形式所表达出来的东西，并不是简单地无视独一安拉的超越性。但是，对于只把形式的礼仪和外在的教义作为信仰的全部内容的、绝对不承认宗教需要发展进步的教义学家们来说，理解上述思想是不可能的。因此，许多优秀的神秘家受到了残酷的迫害，其中不少惨遭杀戮。

经院哲学——Falsafah

东方伊斯兰哲学的发展

一　希腊哲学的移植

从伍麦叶朝末期到阿巴斯朝中期，是伊斯兰思想史上最多事多难的时期，因而也是最令人感兴趣的时期。一方面，这是一个以对《古兰经》中所含的矛盾的思索为开端而形成思辩教义学，终于因为在神圣的东西里导入了逻辑的辩证法而产生信仰危机的理性主义思潮的时代。同时更是一个由于希腊哲学的介绍和在知识阶层中间的流行以及思辩教义学的作用使业已陷入迷惘状态的思想界愈益混乱不堪的时代。但是，这一迷惘决不是走向毁灭之途的沉昏；在其中可以听到新的生命的强有力的脉博声。许多将来有作为的青年学者怀着凌云壮志荟萃于当时的学问之城巴格达、巴士拉、库法等地，孜孜不倦地努力学习新的学说。

我们在第三章里要研究的是，大凡接触过中世纪哲学史的人无论谁都知道的以阿维罗伊和阿维森纳为代表的伊斯兰经院哲学即在希腊哲学影响下发展起来的独特的哲学系统。

这一哲学用阿拉伯语来说叫作 falsafah，从事这一哲学研究的哲学家叫作 failasūf（复数 falāsifah）。不消说，这些名称是希腊语相关词语的阿拉伯语的对译，作为术语其意义只限定在希腊系伊斯兰哲学及其哲学家的范围。

希腊哲学主要是亚里士多德、柏拉图、普罗提诺三大思想潮流几乎同时涌入伊斯兰思想界。这三大思想潮流之间有着错综复杂的关系，互相影响、相互交融。伊斯兰固有的纯宗教问题在它们的影响下终于完成了自己的独立的发展，因此，无论在任何方面，希腊思想的纯粹的原型都没有留下来。就是说，被输入伊斯兰哲学以后，它既不是亚里士多德主义、柏拉图主义，也不是新柏拉图主义那样纯粹的希腊东西了，而是作为一种全新的折中学说发展起来。其中颇有特色的是抓住了伊斯兰宗教主题的新柏拉图主义化的亚里士多德主义。它于十二世纪以后传入西欧基督教经院哲学，给西方哲学史以大的影响。

最初把亚里士多德和格林介绍给伊斯兰思想界的是叙利亚的聂斯托里派基督教徒，他们在伊斯兰产生以前就已经作为医生活跃在阿拉伯半岛上。在穆罕默德的宗教修养中有受到叙利亚聂斯托里派修道者们深深影响的痕迹。[1] 正如前

---

①Richard Bell, The Origin of Islam in christian Environment—— The Gunninglectures, Edinburgh University, 1925, London, 1926; O' leary, Arabic Thought and its Place in History, New York, revised ed., 1939; F · Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Lslam, Zurich, 1965; R · Walzer, Gedanken zur Geschichte der philoxophischen Terminollgie; Archir fur Geschichte der Philosophie, vol. 50, 1968; Walzer, Greek into Arabic—Essays on Islamic Philosophy, Oxford, zed., 1963.

述，即使从对于苏非主义"爱"的概念的根本性影响来看，从古以来伊斯兰教同叙利亚就结下了不浅的因缘。叙利亚和波斯被阿拉伯军队征服而归入伊斯兰文化圈以后，在这个世界内，叙利亚人的智力活动仍然十分活跃。这一智力活动主要采取把希腊思想向东方移植的形式。许多希腊语著作相继直接地或者通过叙利亚语间接地被译成阿拉伯语。因为这些初期的翻译家大部分是医生，他们首先翻译希腊的医学书籍是理所当然的。对于亚里士多德，他们最初极力关注的是其自然科学的著作。当世界进入阿巴斯朝时代的时候，这一翻译事业突然开始大规模地进行了。

希腊哲学的翻译协调而有组织地进行是在阿巴斯朝著名的哈里发马蒙统治时期。他自己就应该算是当时自由思想家穆尔太齐赖派的一员。他是个极有见识的君主，喜爱教义学的、哲学的思索，保护了许多有才华的学者，立志奖励学问，为使希腊哲学研究组织化，于希吉拉历 217 年（公元 832 年）在巴格达建立了一所大的学校，把它命名为"智慧馆"（Bait al—Hikmah）。在这所学校里，希腊哲学的名著以我们难以想象的热情被翻译着、研究着。在"智慧馆"里居于指导地位的是叙利亚人约翰内斯·伊本·巴特利格。他的阿拉伯名字叫叶海雅·伊本·比特利格。在他的领导下，翻译了亚里士多德的《天体论》（De Caelo）、《气象学》（Meteorologica）等科学著作。

业已开始的希腊思想的移植事业趁着阿巴斯朝尊重学问政策契机而日益繁荣起来。特别是在公元 847 年哈里发穆塔瓦基尔当政期间，聂斯托里派叙利亚人侯奈因一家的活动实在是惊人的。侯奈因是宫廷御医，精通希腊语、叙利亚语、阿拉伯语。他居住在巴格达，但经常到叙利亚、巴勒斯坦、

亚历山大等地旅行，搜寻那里的希腊思想文献。基于这种广博而确实的知识，他的翻译事业具有一种独特的严密的科学性。当他要把希腊哲学著作翻译成阿拉伯语的时候，在可能的情况下，首先考核若干种底本（据说通常是三本），由此选出自己的审定本（critical edition），然后再进行翻译。而且侯奈因有异常敏锐的语言感，他在理性和实践两个方面都清楚地意识到希腊语和阿拉伯语语汇意义的不一致以及文法结构的根本性差异。[1] 侯奈因及其下属的工作不是逐字逐句地翻译希腊哲学著作，而是在尽可能深的层次上把握其意义而后予以阿拉伯语化的解释。后来的伊斯兰哲学家们能够那样令人惊奇地正确地理解希腊思想，恰恰是因为有这样一个成功的翻译事业作为出发点。[2] 侯奈因不仅亲自翻译了欧几里得、格林、希波克拉第、阿基米德等人关于自然科学的著作，而且在哲学领域翻译了格林关于逻辑学和伦理学的一些著作，研究了柏拉图的《政治学》(Politeia)、《蒂迈欧篇》(Timaeus)、《诡辩篇》(Sophistes)、《巴门尼德篇》(Parmenides)、《共和国》(Respublia)、《诺美篇》(Nomoi) 等著作。在侯奈因的直接熏陶下，他的儿子易司哈格、外甥侯巴伊司、弟子伊沙·伊本·叶海雅等三人成为

---

①这一语言意识为法拉比所继承，作为他的语言哲学而发展着。见Kitāb al-Huruf (Alfarabi's Book of Letters), (ed.) Muhsin Mahdi, Beirut, 1969. 此外有分析了在逻辑学中所使用的阿拉伯语术语的 Al-Alfāz al-Musta'malah fial-Mantiq, (ed.) Muhsin Mahdi, Beirut, 1968; 以及亚里士多德的《解释篇》(De Interprtaetion) 的注释 (Kitābal-'Ibārah, (ed.) W. Kutsch and Marrow, Beirut, 1960)。

②R · Walzer, "L'eveil de al phiosophie islamique", Extrait du X X X VIII, 1-2. Revue des etrdes islamique, Paris, 1970。

非常优秀的翻译家。例如，易司哈格翻译了亚里士多德的《范畴篇》(Categoriae)、《解释篇》(De Interpretatione)、《新生与腐朽》(De Generatione et Corruptione)、《形而上学》(Metaphysica) 的大部分，以及柏拉图的《蒂迈欧篇》的一部、《诡辩篇》等。而且三人通力合作把阿弗罗第的亚历山大、泰米斯图斯、坡菲利、亚蒙尼乌斯等人的著作翻译成阿拉伯文。

此后不久，同样是叙利亚人的医生、哲学家库斯塔·伊本·鲁加作为翻译家也功勋卓著。他生于现在巴农地方的巴勒贝克。从所有方面看都可以说，他的能力完全与侯奈因相同。他在哲学领域的贡献，是他重译了亚里士多德的《物理学》(Physica，1—Ⅵ)、《新生与腐朽》以及伪书普鲁塔柯斯的《哲学学案》(Placita philosophorum)。

到了公元十世纪的时候，又着手进行亚里士多德著作的重新翻译。在这一运动中起了指导作用的是叙利亚聂斯托里派教徒阿布·毕士尔·穆塔和叙利亚雅各派基督教徒叶海雅·伊本·阿迪。这两个人在亚里士多德著作的翻译上的功绩，特别在介绍逻辑学上的贡献，的确是引人注目的。穆塔为亚里士多德的逻辑学的基本四书——《范畴篇》、《解释篇》、《分析论前篇》、《分析论后篇》写了注释，还为坡菲利的《逻辑学导论》(概念论) 作了注释，自己写作了《条件性推理论》、《分析学导论》[1] 等书。伊本·阿迪是逻辑学大家，翻译了亚里士多德的《诗学》、《诡辩论》、《盖然论》(topika)、《形而上学》等著作。他以"逻辑学先生"(mantiqi) 著称于世。他自己还写了许多本有关逻辑学、形

[1] 所谓《分析学》系沿用亚里士多德的概念，即逻辑学。——译者

而上学的书籍，其中《逻辑学的本质》、《关于无限存在的不可能性》等是名篇。

由于大约二百余年的叙利亚人的活动，亚里士多德的几乎全部作品的翻译工作终于完成了。然而从整体上看，被移植于伊斯兰世界的亚里士多德思想完全不是单一的纯粹的亚里士多德主义。这是难以否定的事实。就是说，以阿拉伯语再现的亚里士多德是经过希腊化时代的哲学思想家们之手而改造了的亚里士多德，即由阿弗罗第的亚历山大以及新柏拉图主义的代表性哲学家泰米斯图斯、玻菲利等所解释、所润色的亚里士多德。在伊斯兰世界流行的亚里士多德哲学明显地带着新柏拉图主义的色彩。甚至连比伊本·西那（阿维森纳）还激烈地叫嚣回到纯粹的真正的亚里士多德那里去、始终高举纯亚里士多德主义旗帜的伊本·鲁世德（阿维罗伊）也不能摆脱新柏拉图主义的影响。这是必须引起我们重视的。移植于伊斯兰思想界的新柏拉图化了的亚里士多德主义可以说不过是一个文献学上的偶然结果。但是另一方面，在作了这样的解说以后，也不能忽视亚里士多德的理性对于作为闪族人一神教的伊斯兰教宗教感情来说是难以接受的这个事实。纯粹的亚里士多德终究不能提供满足于闪族人一神教宗教所需求的世界观。亚里士多德哲学为了成为"伊斯兰哲学"，就必须在纯思辩的、理性主义的经院哲学形式中，提供能够说明把至高至慈绝对者作为存在之源直到最下层物质世界形成过程的宇宙观。完成这一重大使命的是新柏拉图主义的流溢说。此外，在伊斯兰思想界还存在一种促进亚里士多德哲学新柏拉图化的强大力量。这就是当时泛滥于伊斯兰思想界的伪书。其中在哲学史上产生过极其重要的作用的是《亚里士多德神学》和《原因论》两书。《亚里士多德神学》

(Theologia Aristotelis) 原书是用叙利亚语写成的。一据认为是一个在亚历山大城学习过普罗提诺学说的叙利亚修道士所著。它于九世纪前半期，由基督教徒伊本·纳伊马译为阿拉伯语。从此以后它作为亚里士多德的著作而普遍流行，直至近代它对伊斯兰哲学发展史的影响都是不能低估的。此书于十二世纪被译成拉丁语而在中世纪基督教哲学界流行。这本书被誉为《在智慧领域无与伦比的哲人亚里士多德所演义的神学书》（Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologica）。由于这些夸大其词的吹捧而使它得以广为流行，以至那样长久的时间没能识破它是一本伪书。在这本书的序言中，亚里士多德自己断言，这部著作是他全部思想活动的终极成果，其根本目的在于想要对全知全能神的宇宙作用进行哲学的说明。而实际上这本书不过是普罗提诺《九章集》第四卷到第六卷某些段落的择编。因此本书的内容，如关于第一原因、理性（心智）、纯粹形式、宇宙灵魂及个人灵魂、自然及自然界中生生灭灭的质料等，当然完全是新柏拉图主义的理论。另一本伪书是《原因论》。② 阿拉伯文本不叫《原因论》，而叫《亚里士多德关于纯善的论述》(Kitāb al- dāh Li-Aristūtalīs fī al-khair al-Mahd)，简称《纯善论》。这本伪书也作为亚里士多德的作品而在伊斯兰哲

---

①Die sogenannte Theologie des Aristotes, (ed.) Fr Dieterici, Leipzig, 1882。翌年被译成德文：Die sogenannte Theologie des Aristotes, aus dem Arabischen Ubersetzt von Fr Dieterici, Leipziq, 1883; 'Abd ar-Rahm n Badawi (ed.), Afl t n 'inda al-'Arab, Cairo, 1955。

②此书阿拉伯文本由Badawi教授校订出版。在Al-Aflūtīnīyah al-Muhdathah 'inda al-'Arab, Cairo, 1955。中收有"Al-Khair al-Mahd"（《纯善论》）。

学史上留下大的影响。这本书是由新柏拉图派哲学家普罗克洛的名著《神学论纲》(Elementatio Theologica) 择编而成。它不是从叙利亚语翻译的，而是九世纪时美索不达米亚地区一个无名士利用普罗克洛著作的阿拉伯文译本编纂的，冠以亚里士多德之名而刊行。内容由三十一个或三十二个形而上学命题所组成，是基于典型的新柏拉图主义流溢说而论述存在界的构成的。立于全部存在界终极的是"一"。它就是用感性或理性都不可能把握的绝对的超越者，叫作"第一原因"、"纯善"、"真实在"、"纯光"等等。它超越时间性、永恒性和无限性。只因为它具有善性，为了把自己的善性分赐予万有，所以把善从自己流溢出来，于是就分阶段地产生了全部存在界。第一阶段是在永恒性层次里形成的、超时间性的"实有"；第二阶段仍然是超时间性的，而且也在永恒性层次里形成，即普罗提诺的"理性"("心智")；第三阶段是超时间性的但位于永恒性层次之下的、成为时间和运动原因的"灵魂"；而最后第四阶段是时间性之内的现象世界。"一"[1]、"理性"、"灵魂"构成普罗提诺的三原理。而"一"、"实有"、"理性"、"灵魂"四原理，则具有这一流溢说世界观的普罗克洛的性格。这本伪书于十二世纪后半叶，经阿拉伯语本被介绍给基督教哲学界。它就是世间有名的《原因论》(Liber de Causis)。但此书由阿尔伯特·马格努斯和托马斯·阿奎那的慧眼所识破，被定为伪书。阿尔伯特·马格努斯推定此书不是亚里士多德所作，或为某个犹太人作伪。托马斯辨知此书原为普罗克洛的《神学论纲》。新柏拉图主义在伊斯兰思想界的流行，不仅得力于伪亚里士多德，而且还受益于伪恩

[1]普罗提诺的"一"(tohen)，我国以"太一"对译。此处译为"一"。——译者

培多克勒。当时论述新柏拉图主义流溢说和灵魂论的伪恩培多克勒的著作也非常盛行。它大大地加快了伊斯兰哲学的新柏拉图主义化。在这一系列的伪书中，恩培多克勒是以流溢说宇宙观的倡导者身分出现的，即认为：作为造物主的神首先创造的是"第一质料"，然后由这个"第一质料"流出"理性"("心智")，由"理性"流出"灵魂"(植物的灵魂、动物的灵魂、思想的灵魂)。这就是阿拉伯化了的恩培多克勒所作的关于新柏拉图主义的说教。

这样，继承了希腊哲学的伊斯兰思想界从其发展的第一步就表现出明显的新柏拉图主义的倾向。

二　最初的哲学家肯迪

肯迪是伊斯兰哲学史上最早出现的哲学家。他是纯阿拉伯人。人们有意识地指出这一点，是因为在伊斯兰哲学家中纯纯正正的阿拉伯人意外地少。伊斯兰哲学，比较通俗地说是"阿拉伯"哲学，实际上它意味着以阿拉伯语所阐述、所表达的哲学，并不意味着阿拉伯人的哲学。从这个意义上说，"阿拉伯"哲学的代表人物大多数是波斯人。肯迪是为数甚少的几个真正的阿拉伯人哲学家之一。他的思想是粗疏的，尚未成熟，的确不太具有独创性。但是在当时由于希腊哲学的翻译、移植而逐渐进入摇篮期的伊斯兰哲学界，他首创了亚里士多德哲学的一大思想潮流，给所谓的伊斯兰哲学的永久性传统以坚固的出发点，其功绩仍然是很大的。

肯迪于公元 796 年出生在巴士拉（一说库法），后在巴

格达求学，曾一度供职于正处于兴旺时期的阿巴斯朝宫廷，受到哈里发马蒙和他的继承者穆尔太绥木的保护而得到他的追随者们难以企望的高位。

肯迪以及其他作为哲学家的人，首先不仅探讨经验界的所有存在物的本质，而且相信不可认识的作为经验界流出之源的必然的存在者。因而哲学家在本质上应该成为一个百科全书家。肯迪在当时就是一个罕见的博学者，具有令人惊异的多种多样的学识，对于历史、地理、宗教、历法、天文、物理、光学、数学、音乐、医学、政治、辩论术等百般学问，几乎无一不晓。在接触了希腊哲学后，引起肯迪的极大兴趣。他竭尽全力地进行研究和普及。为了这一目的，他督促其弟子们翻译希腊语的哲学书籍，自己也参与校订、出版工作。前面提到的伪书《亚里士多德神学》就是由他们所介绍的著作之一。肯迪自己的著作也很多。所传有《音乐论》八册、《天文学》二十三册、《占星术》二十三册、《心理学》五册、《政治学》六册、《辩论术》十七册、《气象学》十四册、《光学》十册，以及其他等等（据有名的《图书目录题解》Fihrist 是二百六十五册）。但是很可惜几乎全部散佚了。①

据肯迪，产生全部个体的原因是自然，自然的原因是灵

---

①有四篇拉丁文哲学论文在十九世纪由 Albino Nahy校订出版："Die philosophischen Abhandlungen des Ja' qūb ben Ishāq al- kindi, herausgegeben von Dr Albino Nagy" Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II.V, 1897. 四篇论文：①De intellectu, ②De somno et uisione, ③De quinque essentiis, ④Liber introductorius in atrem logicae demonstrationis. 最近有 Abū Ridah (ed.), Rasā'il al-Kindī al-Falsafiyah, Cairo, 1950, 1953. 此后肯迪的哲学性格就比较清楚了。

魂、灵魂的原因是理性，理性的原因是安拉。所以，安拉是所有一切的原因，是第一因。这个世界是安拉创造的。但不是安拉之力直接及于这一世界的，其间存在着若干中介者，上一层次东西作为下一层次东西的原因而对它发生作用；但是下一层次东西对上一层次东西绝对地没有作用。而上一层次东西也只能对其下一层次东西才有直接的作用。从作为第一因的安拉直到物质世界的因果关系是依次地分阶段地连续着的一个链条。其中人类，就限于附着肉体的方面，受天体运行的影响；而在理性（心智）的那一方面，却反映着安拉。就这一意义讲，人类被赋予自由而独立的二元性质。但是因为纯粹的自由和不死是在理性界开始以后始能获得的东西，所以人类如果希冀自由和不死的来临就得尽力发展知能，由此也一定能够正确地理解安拉。

那末，所谓理性（'aql）究竟是什么呢？肯迪的理性论后来由法拉比所继承，再后到了伊本·西那的手里才具有了决定性的形态，成为伊斯兰哲学史上的极其重要的学说。[①] 如据肯迪，人类的知识有两类，一类是依据感性的，一类是依据理性的。感性把握一个一个的事物，而理性则认识一般。理性又分为四种。第一是恒具势能的理性；第二是存在于人类心里的可能态理性；第三是存在于人类心里的、一旦有条件由可能态向现实态转变便总是能够显现的那种状态的理性；第四是现时显现状态的理性。[②] 这一四分法按着后来伊斯兰哲学所确定的术语，应该是能动理性（al-'aql al-fa

---

①Jean Jolivet, L'intelleet selon kindi, Leiden, 1971.

②据拉丁文译本是intellectus demonstratiuus，意为"指示的理性"。据Abu Ridah的阿拉伯文本是al-aql az-zahir，意为现时"显现状态的理性"。

"ā)、可能态理性（al-'aql bi-al-qūwah）、获得理性（al-'aql al-mustafad）和现实态理性（al-'aql bi-al-fi'l）。很明显，这是从希腊语相关词语中演化而来的。肯迪说，这一理性四分法是依据亚里士多德的，同时也是古代希腊哲学家们的一般见解。但是，无论在亚里士多德那里，还是在柏拉图那里，都找不到这样的区分法。亚里士多德（在《论灵魂》De Anima 里）只承认相当于上述之"能动理性"的东西。到了注释者阿弗罗第的亚历山大以后才出现相当于上述之"获得理性"的东西。所以肯迪的思想可以认为是新柏拉图派学说与新毕达哥拉斯派思想（四分法）的混合产物：这些恐怕就是肯迪思想的源泉。

对肯迪作历史性评价非常重要的一点是他同穆尔太齐赖派教义学的密切关系。穆尔太齐赖派思想，已如第一章所述，是肯迪时代公认的教义学，亦即当时宫廷的御用教义。肯迪精通穆尔太齐赖派教义，赞同其理性主义精神。他自己也象穆尔太齐赖派的一名成员一样，支持这一派的教义学立场。在这一点上，他是很有意思的。当他把伊斯兰予以穆尔太齐赖派式的解释时，是基于确信这一说教完全同希腊思想的自然神学相一致（或者应该一致）；在思想中，还企图使新柏拉图的亚里士多德主义同穆尔太齐赖派的伊斯兰教义学相一致。肯迪的继承者法拉比和后来的伊本—西那都企图把这两个传统合二而一，但毕竟都没有成功。因而从结果上去看，在肯迪那里，希腊思想同伊斯兰是平行发展的两条线。这两条线形成了各得其所而又互相关联的一种关系。例如，肯迪肯定是由安拉"从无中创造"（creatio ex nihilo）世界的，并且把它作为哲学的一个命题提了出来。不消说，这一思想同自埃利亚学派（the Elealic）的巴门尼德以来的古希

腊哲学的"从无中不能产生任何东西"这一根本信念发生了正面冲突。而在这种情况下，肯迪说，先知穆罕默德那样的宗教天才所受的超自然的启示是比人类理性苦心孤诣所能达到的最高的形而上学直观更为高位的东西。据肯迪的信念，哲学的探讨和先知所受的启示在终极上应该一致地达到同一个结论。但是在多数情况下，在这一途径上，哲学是不如宗教的。就此而言，肯迪站在同不轻视穆尔太齐赖派教义学但明确认为教义学不如哲学的法拉比对立的立场上。但决不能因此说肯迪是个狭隘的伊斯兰主义者。他把"哲学"定义为"在人类能力的限度内，尽可能地真实地按其存在那样地去认识事物"[1]并相信这样所获得的真理具有普遍性的一种学问。仅仅作为伊斯兰教徒是不能认识真理的。真理无时不有，无处不在。他说，古代人也好，边境外的其他民族也好，人们所发现的真理都是普遍的真理。而且，凡哲学家应该当作问题的，只能是真理本身。

从这样的观点出发，肯迪把自己的哲学探索的具体方法确定如下。他说：

> 首先，如果存在古人（希腊哲学家们）关于某个主题的议论，就要详细地研究它。其次，他们对不能充分确定的不完备的个别问题隐瞒了思想，就要弥补这些缺陷。而且还要让它必须一面适应我们语言（阿拉伯语）中固有的思维形式，一面遵从我们现在生活的这一当今时代的习惯。对此，要竭尽自己的能力。[2]

---

[1] Rasā'il, I.

[2] Rasā'il, I.

从上述引文我们可以明白，肯迪已经清楚地意识到：他自己不以希腊语而以阿拉伯语进行哲学研究的必然性，即必须一边从往昔希腊优秀的先哲们的业绩里学习"真理"，同时又必须一边对他们已经研究或尚未研究的问题以新的眼光来重新审视；而在希吉拉历三世纪的当世的确有许多古人尚未认识的新问题，今后也仍会提出若干新的哲学命题。各个民族、各个时代都有各自不同的问题，以这些问题的彻底的研究成果，从各自不同的立场、用各自不同的语言来增益先人的成果。他的这一信念没有使他站在真理相对性的立场上，而是把他导入普遍真理的绝对唯一性的轨道。这是值得注意的。而这个唯一绝对的真理，在肯迪哲学的和宗教的信念里是普罗提诺的"一"，同时又是那个伊斯兰的至善安拉的形象(imaqe)。肯迪是把安拉称为"Haqq"("真的"、"真理"、"真实在")的第一人。把"安拉"(真主)呼作"哈格"(Haqq)在他以后成为伊斯兰哲学的永久性传统。

三　"第二导师"法拉比

以"第二导师"(al-mu'allim ath-thānī)之名在思想界广为所知的法拉比，本名叫阿布·纳苏尔·伊本·尤兹拉

赫·法拉比。[1] 他生于法拉夫的瓦希吉，是土耳克人。他先在巴格达学习医学及其他学问，后来到了阿勒颇，受到哈木丹尼王朝统治者赛弗·道来的庇护。这时正值什叶派中的十二伊玛目派急剧勃兴之际，据认为法拉比同这个运动也有关系。他究竟是否属于什叶派还不清楚，但是他决意离开巴格达而去阿勒颇肯定是有某种缘由的。赛弗·道来是属于伊玛目派的，他非常优待法拉比。法拉比于希吉拉历339年（公元950年）以八十岁高龄死于大马士革。

法拉比同肯迪一样著述甚丰，特别是对亚里士多德的理解，他远比肯迪来得正确。

一般地说，阿维罗伊（伊本·鲁世德）作为"注释家"从古以来就为西欧所知。但是，在阿拉伯世界关于亚里士多德的注释勿宁说是自法拉比始。在亚里士多德的著作中，法拉比注释的有《范畴篇》、《解释篇》、《分析论前篇》、《分析论后篇》、《盖然论》、《诡辩论》以及《修辞学》、《诗学》、《天体论》、《气象学》等。此外，他还写了关于托勒密和欧几里得的解说性文章。除了注释，阐述，他自己的著作也很多。这些著作大部分业已散佚。但是，近期以来其抄本逐渐被发现，并已校订出版。法拉比的全貌毕竟可以看清楚了。[2]

法拉比是个典型的理性主义者。对于他，知识远比实践

---

1 把法拉比称为"第二导师"是说他位于第一导师亚里士多德之后。并不是仅就伊斯兰哲学史而言，说其位于肯迪之后。

2 Steinschneider, Al-Farabi, des arabischen philosophen leben und Schriften, Memoires de l'Academie impenale des Sciences de st. Petersbourg, XIII.4.1869; Ibrahim Madkur, La place d'al-Fārābi dans L'ecole philosophique musulmane, Paris, 1934.近年站在第一线的是 Muhsin Mahdi 教授。

为重要。他这样说，这里有两个人，一个人完全精通亚里士多德的著作，但在实际生活中却一点也不能按其知识去行动；另一个人没有读过亚里士多德的书，因而不知其教导，但在实际生活中他的行动却与亚里士多德的教导完全合辙。两个人中哪个更伟大呢？当然，前者更伟大。因为知识比之实践是更为高位的东西。

法拉比对"真理"怀着热忱之爱，不允许对自己信仰的真理有丝毫的反对，哪怕这个反对者是他所尊重的亚里士多德，或者作为伊斯兰教徒应该绝对服从的《古兰经》。法拉比说，哲学是探索真理的学问，人只要专心于哲学就能达到灵魂的纯粹状态。这应该是人类的理想。因此，如果是真理，即使它同大哲学家亚里士多德的说法相反，也必须去爱它。此外，他相信世界的无始性绝对地是真理。如果世界是无始的，那末它就不可避免地同天地被造说的《古兰经》发生正面冲突。为了真理，即使同《古兰经》发生冲突也在所不辞。在这里应该引起我们重视的是，对于法拉比，伊斯兰哲学首先是哲学的，其次才是伊斯兰的。

当然也不能说，法拉比轻视或蔑视作为宗教的伊斯兰。关于这一点，把他与同时代的著名人物伊本·札卡里雅·拉齐[1]作一比较就看得很分明了。拉齐是当时无与伦比的杰出的医学家和哲学家，是法拉比的好对手。这两个人相互之间形成了显明的对照。

拉齐是伊斯兰所造就的最独特的人物之一。特别在医学

---

[1] Paul Kraus, Opera Philosophica（中的 al-Tibbar-Ruhānī）, Cairo, 1939; Mehdi Mohaghegh, Filsuf i-Rayy, Mc Gill Institute of Islamic studies, Tehran, 1974。

领域，他誉满天下，在西欧拉丁世界人人皆知拉齐之名。在哲学领域，他的立场同法拉比正好相反。在思想方法上，他重视实验，是归纳式的，嫌恶专意于抽象的思辨，尊重实证的科学性。拉齐全然不相信宗教和所谓的宗教真理。对于拉齐，安拉从无中创造宇宙（即肯迪所支持的 creatio nihilo 说）不过是无聊的呓语。他主张宇宙由永恒不灭的质料所形成，即使将来解体，仍然恢复为本来的绝对无形式的质料。拉齐确信，凡是宗教——不限于伊斯兰教，无论怎样的宗教，都在这一世界上引起灾害、不幸和战争。只有哲学才能拯救人类。他认为，摩西、耶稣、穆罕默德总之都是一些骗子。他们不仅互相矛盾，而且连自身也矛盾着。拉齐相信，哲学是精神拯救的唯一途径，而且哲学并不是少数行家里手的独占物，它向人民大众打开了大门。

同拉齐这样的激进主义相对比，法拉比的立场判然有别。对于哲学的热忱，法拉比决不比拉齐逊色。法拉比跟拉齐的不同不在宗教方面，他不是不关心伊斯兰教，也没有采取敌对的攻击态度。勿宁说，法拉比由于积极地灵活应用新柏拉图的亚里士多德"哲学"，想要在所有领域里彻底地改革伊斯兰文化。其改革纲领在他有名的《理想国家论》中作过清楚地叙述。基于严格的哲学原则，完全彻底地改革和重建伊斯兰的个人生活、社会生活、社会制度、国家法制等人类生活的全部结构。这是一个极有野心的政纲。对于法拉比当然存在着哲学和宗教的地位问题。他承认宗教的重要意义，但是又主张哲学处于更高位置。哲学直接地把握"真理"，并按其存在那样地去揭示真理。而各种各样的宗教传统其职能是以形象化的或象征性的形式去揭示同一个真理的。用这样的具体形式被揭示以后，一般不懂哲学的人们也能到达从哲

学角度所把握的纯粹"真理"的精髓。例如，拿在伊斯兰思想界成为空前重要问题的亚里士多德世界无始说来看，前面已经讲过，法拉比背离了《古兰经》的字面意义，采取了世界不是在"某个时候"由安拉所创造的、世界到任何时候也绝对不能归结为无（这同《古兰经》的末日论正相反对）的立场。对于他，这一命题就是哲学的真理。但是，以这样直接形态所表达的这一绝对真理只有哲学家们才能把握。非哲学家只有把这一真理作为世界是存在着始点和终点的某个时间性过程才能理解。在这里，宗教象征性说教就是有意义的了。

从纯哲学的角度说，"理性"（'aql），如果人由于自己的努力和精神的修炼能够使其臻于完成之境，那末成为永恒不灭的唯一的东西就是理性。灵魂以外的一切机能与肉体死亡一起完全归于无。这是对于人类存在的"赏"和"罚"的真正意义。但是，普通民众以这样的形式不可能掌握真理。所以《古兰经》以彼岸世界、人类死后受赏罚这样的象征形式来启示真理。由此真理始能进入普通民众的理解范围。

作为宗教的伊斯兰的最重要的根本概念——"启示"（wahy），据法拉比的见解，实际上应该是指哲学家直接地所获得的形而上学的认识。据新柏拉图主义的亚里士多德主义的观点，掌握了真理的哲学家应该是在真正意义上被给予了"启示"的人。因而，伊斯兰的先知穆罕默德作为把最高真理形象化的诗人一般的天才是伟大的，但是比之哲学家不能不认为要逊居下位了。①

逻辑学是具有理性精神的法拉比最得意的学科。正如前

① R · Walzer, L'eveil de la philosophie islamique。

态，他为亚里士多德的著作写过详细的注释。这些注释不仅对亚里士多德逻辑学的全部领域以令人惊异的正确形式分析了它的基本结构，而且因为法拉比对于阿拉伯语的独特思维形式的透彻地了解，在语言和逻辑的关系方面表现出许多真知卓见。这就是在法拉比的语言哲学中所展现的在某种意义上说具有现代主题特性的东西。这个方面的研究工作几乎还没有正式开始，只好成为我们将来的课题了。

在这里还想简单地谈一下后来在西欧经院哲学中成为一个大问题的普遍性或一般性即所谓"唯实论"（nuiversalia）问题。据法拉比的说法，一般寓于个别之中，离开个别就不是实在的。也就是说，一般不具有经院哲学所说的"离在性"（esse separatum）。因为一般只有同个别融合才是实在的，所以，从认识论上讲，是可以由理性和感性两者同时把握的。肯迪所说的"个别由感性来认识，一般由理性来认识"（Singulare sentitur，universale intelligitur）的命题是不能成立的。即使是个别其形式仍然是理性的对象，由感性所把握的不过是其质料方面而已。这一一般与个别的关系同后面要叙述的理性论有关。这一问题后来以经院哲学的古典命题"一般（从天界的立场）在个别之先，（从感觉到的实在事物的立场）在个别之中，（从人类的内心）在个别之后"（universale ante rem，in re，post rem）这样的形式，由伊本·西那所展开。

前面叙述的肯迪的理性四分法由法拉比所承袭。据法拉比的观点，对于人类精神，从孩提时代理性就存在着。但是它不能发挥原有的作用，只是处于可能态（bi-al-q$\bar{u}$wah）。要使它成为现实态（bi-al-f$\bar{i}$'l）的理性而作用，就必须经过依据感觉和表象的经验。但是，由可能态向现实态

的过渡，人类自身的力量是不可能完成的，要依赖超人类的力量。对于从最高的第一原则流出而形成的下方世界的宇宙构造，某一层次只能直接作用于其相邻的下一层次。因此，在理性方面，关于这一超人的力量，因为其直接作用于人类，所以不能不认为是从超人类领域的最下一个层次流出的东西。而超人类的最下一个层次是月界（falak al-qamar）。因此，人生而具有的可能态理性是从超存在领域流出而又从人类领域上一层次发生作用的一种理性，它是向现实态过渡的一种东西。这个从上一层次发生作用的理性就是在中世纪经院哲学中引起过各种各样议论的能动理性(intellectus agens)。把它译成阿拉伯语叫作'aql fa'*al*。恰如我们生而具有的视力如果没有阳光就不能现实地发挥这一能力一样，我们的认识能力如果没有称为能动理性之圣光的照耀也完全不能发挥其作用。应该注意，西欧中世纪哲学作为伊斯兰哲学遗产所继承了的这一"能动理性"同亚里士多德的有关论述（例如"诺斯"说）是极为不同的。在法拉比的思想中，能动理性是使从超存在领域流入经验界并在经验界结合了尚无作用的质料的形式得以实现的东西，而其自身却是不结合任何质料的纯粹的形式。也就是说，它是在安拉和人类之间发挥着中介者职能的一种宇宙实在——作为纯宗教的形象，可以说是"天使"。这样的见解，与把能动理性作为人类灵魂一部分（或一种机能）的思想（如泰米斯图斯、后来的托马斯·阿奎那）不同，也与把能动理性看作上帝精神的思想（如阿弗罗第的亚历山大）不同，是一种非常独特的见解。

人类生而具有的理性即"可能态理性"('aql bi-al-qu*w*ah，intellectus in potentia)，接受能动理性之光而现实化

即为"现实态理性"('aql bi-al-fi'l, intellectus in actu)。随着这一转变过程的逐步展开，理性进入完成之境，当终于达到其极限之最高点时，"获得理性"('aql mustafad, intellectus acquisitus) 就到来了。"获得理性"不只是半时直观现实认识对象而得到的那种理性。它的认识对象不仅有由前述的"现实态理性"从每次认识行为所涉及的质料中分离抽出的形式，而且还包含从其开始就不具有质料的纯粹形式。"获得理性"不经过任何提炼和加工而直接地把握着后者。此外，"获得理性"还完全直接地把握着非质料的自己本身。达到了这一获得理性的阶段，能动理性就直接地同人类的灵魂相结合。于是，实现了人类与天上界之间的永恒性的联系。法拉比在此恐怕真的意识到一种神秘主义的体验了。

法拉比在《理想国家论》(Al-Madīnah al-Fāḍilah) 中说过，人类身上不仅穿着衣服，而且是穿着质料（物质）的衣服。这一物质性把我们的本质掩盖住了，把我们同"第一原因"远远地隔离开来。因此，我们愈是弃离物质愈是接近安拉，惟其如此才能完全地体现安拉。然而就我们冲破物质障碍而去接近安拉这点来说，除把现实态理性推向终极之外，别无他途。这就是哲学的崇高使命。但是尽管如此，法拉比认为不能把获得理性的实现同神秘主义的"合一" (unio mystica) 混为一谈。他确信，生活在大地上的人类的神仙化是绝对不可能的。就此而言，法拉比的立场同普罗提诺和玻菲利不同。人不可能象苏非们主张得那样融入绝对者之中，并与之合一；人仅仅是，也只能是接近于安拉。依据正确的认识，在人类能力的限度内接近安拉，法拉比认为，这正是哲学的终极目的。

下面，我们从法拉比的存在论（形而上学）这个侧

面来观察一下。他的存在论（形而上学）是把存在的必然性和可能性作为两极、以新柏拉图主义流溢说体系的形式展开的。

法拉比认为，全部存在的东西要末是必然的，要末是可能的，二者必居其一，无第三种情形。而且凡是可能的东西对于其实现必定要有某种原因。如若顺序地寻找这一原因，在开端上，自身当然不会具有某种东西是其原因，必须认为有一个绝对地必然地存在着的具有高度完美性和无比实在性的自立、不变、纯善的并且纯思维的存在者作为其原因。对于这一原因系列，找到了这个根本原因，追溯就该停止了。既不把其他任何东西作为原因、而自身却是所有一切存在物的原因的必然存在者就是"第一存在"(al-Wujūd al-awwal)。我们论证它的存在是不可能的，因为它自身是一切东西的证明，是"第一原因"。此外，我们对它进行定义也是不可能的。把这一不能定义、不可证明的完美无缺的存在者即第一因就叫作安拉。在这一意义上被理解的安拉完全不具有质料性的外衣，因此它是绝对的理性体。以这一理性自体作为源泉，全部的存在界分若干层次地从里面"流出"。

在这里我们必须注意到，法拉比同流溢说始祖普罗提诺是有差异的。在普罗提诺那里，作为全部存在界的本源的"一"是完全的超越者，是无思绝虑幽冥莫测的"无"。与此相反，法拉比的"第一存在"其自身已是理性的，就是说，作为"第一存在"的安拉本身是理性的，既是理性本身的对象，同时又是认识活动的主体。于是安拉也超时间地认识着自己。由于安拉的这一理性活动，一个超时间的存在者超时间的流出来了。这个最初的被造物是位于最高存在界的"第一理

性"。它相当于普罗提诺的"nous"("理性"、"心智")。第一理性就其本质而言是可能的存在。但是，就其同安拉的关系而言是必然的存在。可能的、但又是必然的。为了把它范畴化就提出了一个相对必然性的概念(即就其自身来看是可能的，但由于其他因素它又成为必然的)。它作为哲学上的一个根本概念是法拉比的特色。因为按着法拉比的见解，全部存在界即宇宙是一个必然的存在体系。只有绝对者是"自身的必然"(necessarium perse)，其他的一切都是"他授的必然"(necessarium abalio)。第一理性基于同安拉的因果关系把自身看作是必然的，因而生出第二理性。同时基于自身的本质构成把自身看作是可能的，因而生出第一天界。同样地，从第二理性流出第三理性和第二天界。这样依次地流出过程，下降至于月界层。从支配这一月界层的理性发出的，并且对下一层次(即我们生活的经验世界、物体世界)发生作用的一种独特的精神力量就是前面讲过的"能动理性"。所谓受能动理性作用的月界下的经验世界就是从月界层流出的灵魂发生作用的场所。灵魂是居于纯粹理性和纯粹质料之间位置的中间存在者，下降于物体世界即代表其理性方面，在人间它如果同质料(肉体)相结合就形成人类理性。这样产生出来的人类理性就是前面讲过的"可能态理性"或者说可能的理性。法拉比宇宙构成说的根本结构是与其颇具特色的理性论密切结合着的。

从西欧哲学史的见地看，在法拉比那里，最重要的东西恐怕应该认为是他首先把著名的能动理性(intellectus agens)确实当作一个问题进行了研究。人类的理性不过是对于认识的可能性。它时而进行认识、思维，时而又不做这样的活动。因此，应该认为它是可能态的东西。为了把它从

可能态过渡到现实态，必须有一个从外面发生作用的能动之力。这就是能动理性。

理性论不但在法拉比以后的阿拉伯哲学中成为一个大的问题，而且在西欧中世纪哲学中也是一个热门话题。但是，伊本·鲁世德（阿维罗伊）不承认因人而异的可能的理性和能动理性。他认为，理性只有一种。例如，可能的理性是一个一个人的；虽然看来各自有别，而实际上对于所有的人来说只是一个东西。那末，在这样的思想方法中人类的个性、个人的人格又是怎么一回事呢？对此，托马斯·阿奎那主张可能态理性和能动理性是每个人心灵的一部分，其数量等于人类的数量。[①] 伊本·西那（阿维森纳）与伊本·鲁世德不同，他主张能动理性是从外面发生作用的，在全人类为一；而可能的理性却是因人而异的。托马斯反对此说，因为个人完全不能规定自己的行动。[②]

在结束法拉比这一节的时候，[③] 作为思辨的实例，想把他的《理想国家论》中的《安拉不能定义》和《安拉是独一的》这两部分翻译出来：

关于定义安拉之不可能

用言词把安拉之成其为安拉的本质的各种要素分解开来是不可能的。之所以这样说，是因为如果用言词来规定安拉这一概念，这言词无论如何只表示成为安拉本

①S·Thomas Aquinatis——Summa Contra Gentiles，LXXII以下。作者在LXXIII章批驳了阿维罗伊的理性论。

②Summa Contra Gentiles LXXIV章批驳了阿维森纳的理性论。

③作者在结束本节之前，翻译了法拉比的一大段文字夹在叙述之中。鉴于我们的习惯，译者把它从正文中剔除，附录于此。

质东西的一部分，或者充其量表示其中的若干部分。大体上，某一东西的定义的各部分所表示的意义是说明这一被定义的东西的存在原因（'illah，在这里所谓"原因"，意味着这种东西的本质构成要素。不是原因——结果那种意义上因果律的"原因"）。如果认为上述那样的事（即定义安拉——中译者）是可能的，那末，成为安拉本质的各部分对于安拉的存在就变成为原因了。即使从另外的方面看，质料与形式当然就是由这两者结合而产生出来的东西的原因。但是这样来认识安拉是完全不可能的，因为安拉是"第一"（al-awwal），对于第一存在者，认为其存在需要某种原因是绝对荒唐的。

如果安拉不能分解为部分，那末从量和其他方面来说部分地被分解当然也是不可能的。因此，必然地，我们应该说，对于安拉，没有三维，身躯也绝对地不存在。从这一点看，非常明白，安拉是"一"。因为安拉是"一"的意义之一，就是安拉不能被分解。从整体或某个方面来说是不能被分解的东西，它在这个方面必然是一。例如某物从其作用这点来看，如果是不可能被分解的，那末，其物在其作用上就是一。某物从其本质这点来看，如果是不可能或者不允许被分解的，那末其物在其本质上就是一。这样看来，第一者在其本质上是不能被分解的，因而应该说，其本质是"一"。

这一安拉的"独一性"，是安拉的基础性本质。必须把这一使安拉同其他存在物区分开来的东西作为安拉的基础性的本源性的本质。因而安拉的基础性本质就是安拉在其本质上是一。之所以这样说，是因为"一"的意义之一是指由于"一"把自己同其他所有存在物区分开来的

这种特殊性。当然，所有存在着的个体都可以说是一，这是仅就其物自身是特殊存在的存在者而言的。而前述的"--"之意义，非常明显，说是"第一存在"才是合适的。安拉以独一名之并概念之，是适当的。

运动、时间、无限性、非有和其他类似的东西，无论哪一个，在我们的心中其表象都是不完全的。这是因为这些东西本身已经是不完全的存在者。而数、三角形、四角形和与此类似的东西在我们心中的表象反而远比前述的东西要完全。这是因为数、三角形这类东西其自身已经先于运动、时间等为完全的了。

如果这样来认识，"第一存在"（安拉），从其在存在方面是完全的这点来推论，它在我们心中的表象也应该是完美的极限。然而事实又决非如此。这究竟是为什么呢？

首先我们必须承认，安拉，如果从安拉方面来说，决不难于表象。因为安拉具有极端的完美性。因而，如果我们心里所反映的安拉英姿是不完全的，当然不是因为安拉有什么缺欠，而是因为我们的理性力量不足；我们的理性为此必须做到能够包含质料和非有。因为在我们方面存在缺陷，所以我们心里不能完美地反映安拉，不能如实地把握安拉。

因为安拉太完全的缘故，我们的眼睛眩晕了，不能完美地把安拉映在心里。这恰如光线，光是第一完美的，同时也是最明亮的"可见之物"。正是由于它，所有一切其他可见的东西才成其为可见的东西。例如颜色，我们之所以能看见它就是因为光的作用。从这一事实似乎能够得出这样的结论，光越完美、越宏大，捕捉它的

视觉活动也该越完美。但是事实上恰好相反。光越强烈，我们的视力却因此而变弱。当然这不是光本身有什么缺欠，也不是因为某种光隐蔽起来了。光本身还如上述得那样明亮，只是因为光本身的完美无缺却使得我们的视力混浊和迷蒙了。

应该认识到，"第一原因"、"第一理性"（也就是安拉）同我们的理性之间的关系恰如上述的光和视力之间的关系。也就是说，我们之所以不能完美地表象安拉，并不是因为安拉本身有什么缺欠，也不是因为安拉本身的存在难以把握，而是因为我们的理性力量太弱。

我们都穿着质料（物质）的外衣，这一物质的东西肯定是把我们的本质同"第一实在"（al-jauhar al-awwal）远远地分离开来的原因。实际上，我们的本质离安拉的本质越近，我们所表象的安拉的英姿就越完美、越确实、越真切。也就是说，我们越脱离物质，我们的心越能完美地反映安拉。所谓我们接近安拉，当然只能依赖我们的现实态理性。当我们完全同物质决裂的时候，安拉的映象便在我们的心里以最完美的英姿显现出来。(al-Fārābi, Risālah fiĀri' Ahl al-Madinah al-Fādilah, herausg. V. Dieterici, Leiden, 1895, PP.8-13.)

四　精诚兄弟会（Ikhwan as-Safa'）

如果按着伊斯兰哲学发展史的大的脉络，法拉比之后当

然是伊本·西那（在西欧被叫作阿维森纳）。但是，在这里想首先叙述对伊本·西那思想形成给予深刻影响的、而后长期地震动着伊斯兰思想界的易司马仪派秘密结社的新柏拉图和新毕达哥拉斯主义哲学思想的概要。作为哲学的一种通俗化运动，表明这一派根本思想的经典是 Rasā'il（《（哲学·科学）论文集》）。由于在地下宣传方面具有丰富经验的易司马仪派的策略，这本书在世间广泛流行。它远远超出专门学问家领域，深为广大的一般文化人所喜爱。

正如前述，伊斯兰哲学从最初开始无论向怎样的方向发展，其结局也摆脱不了一种杂种学说或者折中论的命运。尤其能表现这一折中主义精神的就是"精诚兄弟会"的说教。其内容，简单地说，就是把新柏拉图主义、新毕达格拉斯主义的哲学理论包藏在逍遥派的形式之中。它不是哲学家在幽深书斋中的冥冥思索，而是以民间通俗运动的形式发展起来的，因而其影响是很强大的。这一学说不仅从希腊思想里，而且从波斯的摩尼教、琐罗亚斯德教以及一切灵魂拯救论里，大凡它认为有益的东西都从各个方面自由地加以利用，并使其伊斯兰化。直至后世，凡是关心精神主义的人们在这里都可汲取丰富的精神营养。

"精诚兄弟会"是伊斯兰教两大教派之一什叶派中特别激进分子的、即使什叶派本身也把它看作异端的易司马仪派为了逃避当政者的政治迫害而组成的宗教的政治的秘密结社。它成立的确切年代已不可考。但无论如何在希吉拉历四世纪（公元十世纪）作为一个堂堂皇皇的结社已经存在。在巴士拉市设有总部，大有席卷伊斯兰世界之势。纯粹的哲学研究并不是这个兄弟会的直接目的，而是要使会员之间以一边互相帮助一边虔诚修行的方式来锻炼精神，由此从地上生活的

物质羁绊中解放人类灵魂，使其"精诚"，进而归返天上的本来故乡。哲学不过是为了从肉体桎梏中超脱出来的修炼功夫中的一种手段。就是说，每个会员要在努力于以实践禁欲苦行而除去覆蔽灵魂的物质外衣的同时，以哲学思索的深化来认识现象界的真谛、把握显现于现象界的普遍的协调以及其深远的象征意义，由此一步一步地接近宇宙奥秘的内核。今世是梦一般暂憩之所。人们在今世生活期间，灵魂被束缚于物质桎梏中，陷入不纯不净的状态。把这一不幸的灵魂用真确的认识和虔敬的行为两种手段来净化，从地上生活的牢狱里尽快地解放出来，使其"归返"（ma'ād）神圣的本源，这是存在的最高目的。

因为以这样的实践目的为主，他们的哲学当然要以灵魂论为中心而展开了。在形成这一灵魂论及其背景的哲学世界观方面起过重要作用的是新柏拉图学派的说教和毕达哥拉斯学派的数的神秘主义。此外，从恩培多克勒、伪恩培多克勒、柏拉图、亚里士多德、伪亚里士多德等为代表的希腊思想家的各种学说中，从海尔米特（hermits）文书[1]中，从摩尼教、琐罗亚斯德教、基督教和印度思想中，也自由地吸收了许多东西。在这个《论文集》中还有关于数学、音乐、天文学、占星术等方面的学问。它构造了一个大规模的折中派的学说。在这里，值得注意的是，同后来的哲学家们相反，亚里士多德仅被当作"逻辑家"而比较地受轻视。同时也不要忘记，他们对数学及其他自然科学的兴趣是不成问题的。为了人类道德的开拓，进而为了认识人类自身的本性，作为方便的手段，这些学科自然地受到了重视。据说兄弟会

[1] hermit，基督教早期隐修士。——译者

的根本信条就是，人类认识自己是通向认识安拉的唯一正确的道路。

作为这一兄弟会的成员即庄严宣誓忠诚于本会最高目的的人们服从能够升入"天园"而直观绝对真理的被称为"天使"的大师的指示，在所定之日——据说 12 是一次，在不惹人注意的隐修者家里集会，秘密地议论他们关心的问题。这些问题共同协议的结果就是现在我们手中的精诚兄弟会的《论文集》。因此，这个《论文集》不可能标出作者的名字。但是，对此起着重要作用的是几个作为领导者的思想家，其中阿布·苏来曼·布什提通称穆卡迪希为世人所知。这一《论文集》分为四个独立的部门，全集共 52 篇，类似于一种百科全书。从现在看到的这部书来说，开头的 14 篇是第一部即入门部分，是关于数学和逻辑学的；第二部 17 篇，是关于自然科学和心理学的；第三部 10 篇，以形而上学为主题；第四部即最后的 11 篇，是关于占星术、炼金术、魔法术的。

成为这一《论文集》的哲学核心的是把安拉作为顶点，把物质界作为最下层所形成的链条式的流溢说的新柏拉图主义的宇宙观。为了说明这一流溢说体系，毕达哥拉斯学派或伪毕达哥拉斯学派的数的神秘主义（Zahlensymbolik）被采用了。在这里，数已不单是纯粹的数字观念的东西；一个一个的数在各自那里成为带着神秘力量的超越性的"精灵"。其中最重要的，当然是"一"了。"一"其自身不是数，而是所有数的基础和本源，无限的"多"就由"一"而展开，并且要再次复归于"一"。据认为，这就是宇宙的终极状态。从安拉流出的全部存在界共分九个层次。这也不外乎是因为本来从一至九就几个基数，而这些数又各有其固有的形成力。安拉是

"一"，而安拉是普罗提诺那样的精神的物质的全部存在界的本源的"一"。安拉是万有的"原因"。对此，在教义学上就叫作安拉"创造"万物。但是，所谓安拉创造天地不应该理解为如工匠造房子那样的意义，而应该理解为恰如从一中派生出所有的数那样，万物从安拉中流出的意义。宇宙是从安拉中流出（fayd）的，但是全宇宙不能一下子从安拉中流出，它遵从"一只生一"的形而上学的根本原则，依次地从上自下地流出来。于是就形成了宇宙各个存在领域之间的链条式状态。存在的第一层次是安拉（Allah），对应于希腊哲学的"一"。它是所有一切物的源泉，但其自身却不是"物"。从第一层次，犹如从一产生多，从说客嘴里产生言词，从太阳产生光那样，流出第二层次即"理性"（'aql）。它相当于希腊哲学的"诺斯"。它以纯粹分离的状态包含着万物的形式。[1]第三层次是一般的"灵魂"（nafs）。而一个一个的灵魂不过是这个一般灵魂的部分。肉体死亡后，这些个别灵魂复归于一般的万有之魂。第四层次是第一质料（hayūlaula）。它是质料（物质）的形式，其自身并不是物质的。第五层次是"第二质料"（hayula thaniyah）。在这里质料具有了长、宽、高的属性，但是全部质料混然杂处，尚未显示出完整的形状。然而到了下一层次即第六层次却显示出美丽的球形。这就是"秩序世界"（'ālam）。在这里所有一切物都以纯粹而完整的状态存在着。第七层次是"天界"（falak）。这是借用恩培多克勒的有关概念，但其意义截然不同。它意味着以太阳为中心，把火星、木星、土星作为上域，把金星、水星、月球作

[1]这里说的是，在理性中包含着同质料分离的纯粹形式。两者有离在性。——译者。

为下域的天空。形成这个世界最下部的是月球，永恒不变的世界至此而终。第八层次即月下界已是可变界了。这一月下界处于应该叫作一般灵魂的神力（Energie）的"自然"（Tabī'ah）的绝对地支配之下。一切事物都被这一神力的"自然"所渗透。月下界还是四种"元素"（arkān）活动的场所。即通过"自然"之力，一般灵魂作用于四元素，由此形成"生生火火"的世界。所谓"四元素"也是从恩培多克勒那里借用的。[1]而这四元素混合起来就生成最后的第九层次，即矿物、植物、动物世界。

人类是被造物的最终点，兼有肉体和精神两个方面，是对大宇宙（macrocosmos）的模拟，即人类本身是一个小宇宙（microcosmos）。人类只就其肉体方面看也完全同宇宙相似，例如上面叙述的九个存在界，构成人体的九个基本要素——骨、髓、肉、血管、血液、神经、皮肤、毛发、指（趾）甲——与之相对应；黄道带（zodiac）的十二宫，人体的十二窍穴——两眼、两耳、两鼻孔、两乳、口、脐、尿道、肛门——与之相对应。再从精神方面看结果也是同样的，例如七颗行星，由人类的心的（原文如此——译者）七种基本功能——视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉、言语、思维——与之相对应，等等。

因而，人类由认识自己自身而认识全部存在界的构造，进而可以接近作为其太初本源的安拉。宗教和哲学的目的就是依据一步一步地深化了的自己的认识，沿着上述流溢说的创造系列之线逆行，首先归一于一般灵魂，而后由此尽人类之可能去同安拉合一。

---

[1] 即恩氏"火、水、土、气"的"四根"说。——译者

从这一点上看，精诚兄弟会人们主张宗教和哲学在终极上不过是同一真理的不同表现而已。人们各自的气质不同，性情有异，而时代、民族、风习也各不一样，因此形成各种各样的见解勿宁说是很自然的。但是，在根本上是完全一致的。人的灵魂由于精神的修炼而被纯化，如能逐渐地从肉体这样的物质桎梏中摆脱出来，那末，所有宗教经典说教的隐喻的内在的意义就变得显明了，其结果以至使人们觉得它同理性的哲学的说教是一致的。《论文集》说："以苏格拉底的精神追求最高智慧，遵从基督教所教诲的禁欲之美德，为实现在伊斯兰中全身心地倾注于安拉"，人的灵魂要自然而然地从地上事物的束缚中解脱出来，成为天上世界的成员。[1]

精诚兄弟会的通俗的新柏拉图主义投一般伊斯兰教徒之所好，倏忽之间在东方伊斯兰各国传布开来，而后以惊人的速度西进，以至于公元十一世纪初期西班牙及北非的思想界就已经被胡乱地涂抹上了新柏拉图主义的色彩。在西班牙，大约距此百年前出生于科尔多瓦的天才伊本·马沙拉游学东方时就醉心于"恩培多克勒"，怀着伪恩培多克勒的新柏拉图主义回到故国后，在那里建立了一个很有影响的学派。而现在，新的精诚兄弟会的《论文集》又在那里流传开来。这样，在西方伊斯兰思想界，新柏拉图倾向已经稳住了脚跟。学术界的这一趋势不仅支配了伊斯兰思想，而且支配了与此有密切关系的西班牙·犹太哲学，进而对西欧哲学的动向给予重大的影响。

---

[1] Rasā'il III。

五　伊本·西那（阿维森纳）的哲学

闻名世界的伊本·西那，拉丁名叫阿维森纳，希吉拉历370年（公元980年）出生于布哈拉附近的一个村庄。在伊斯兰思想史上，他是屈指可数的大哲学家之一。他的学说的各个部分，今天由我们来看，其价值究竟如何呢？总之一句话，在他以后，此前不过是部分地发达起来的哲学的思维成为一个人的且具有数学之美的领域。伊斯兰经院哲学经伊本·西那之手而被体系化了。

伊本·西那之所以能够成就这样伟大的事业，不消说，他的天才起了重要作用。但是，另一方面环境也给予他很大的助力。他的父亲本来是巴里黑人，非常爱好学问。当其看出自己的儿子有着优秀天分的时候，立即对他进行细心周到的教育。从伊本·西那五岁时开始，教育有组织地按予定的计划表（Program）进行。伊本·西那十岁时已能背诵《古兰经》，且有了相当的文学修养。此后，他以惊人的速度学完了算术、代数、几何。他的父亲衷心地赞同易司马仪派的立场，全面地支持它。因此，在他的家里经常有易司马仪派的优秀思想家出入，在充满对知识好奇心的少年伊本·西那面前高谈阔论。他就生活在这样的氛围中。他后来熟读了精诚兄弟会的《论文集》也与此有关。

不久，他们一家移居布哈拉市。在这里，伊本·西那师从阿布·阿卜杜拉·纳提利研究逻辑学和欧几里得。特别在数学方面，这个天才儿进步神速，投师于纳提利门下不久，纳提利所教之任何东西都不能满足于他了。这其间，他又独立地进行了物理学、医学、数学的研究。他的学习精力的确

是非常惊人的。据说，他只要开始某一项研究，就不分昼夜地专心去干，在没有完全搞清楚之前绝不停止下来。

他通过法拉比的著作了解了希腊哲学，对其博大精深的学问投以惊奇的目光。但是，对于这一学问愈涉足于其中愈觉得不了解的东西太多。对任何事情在没有彻底弄清之前都绝不罢休的伊本·西那终于决定在哲学研究上奉献自己的一生。这正是他十七岁的时候。

当他二十岁的时候，他在医学方面才气横溢，当时的医学名流们在这个青年面前失去了光辉。碰巧，呼罗珊苏丹努赫·伊本·曼苏尔得了重病。听说伊本·西那很有名气，他决定让这个青年医生给自己看病。伊本·西那果然完全治好了他的病。努赫非常感激，让他留在自己身边，可以利用宫廷藏书，提供研究的方便。这对伊本·西那来说，是很幸运的，因为这个苏丹当时以藏书家之名为世所知，据说他藏有数千册珍本图书。这些稀有的藏书后来不幸被焚于火而化为灰烬。所幸有赖伊本·西那的惊人的记忆力，从中挽救出一部分。否则很多知识恐怕一定永远地丢失了。他能够读到亚里士多德的《形而上学》等书，也是在这个书库里。他后来在自己的回忆中说过这件事。他反反复复地阅读亚里士多德的《形而上学》，他觉得自己是读过40遍。即使这样，他觉得自己尚未真正地理解它。恰巧这时，偶而弄到一本法拉比的《亚里士多德形而上学的基本概念》，一读它，迄今为止的疑难问题一下子便解决了。

但是，伊本·西那以后的生活与其说是极具小说式的波澜，不如说是很悲惨的。在变幻莫测的各种政治势力沉浮的同时，他也因此而在人世的烟波中沉浮。牢狱、监禁、阴谋等等，所有恐怖充满了他的生活。但是，从另一方面看，他

的知识活动在这个动乱时代反而达到了最高峰。因此，就实质而言，恐怕可以说这决不是他的悲剧时代。事实上他的主要著作，如具有庞大的经院哲学体系的《治疗论》（shifā'），择其概要而成的哲学概论性质的《救护论》（Najāt）以及代表其成熟思想的《命令与劝喻》（Al-Ishārat wa-at-Tanbīhat）等等自不待说，就是其他大大小小各种各样的论文也几乎全是这一时期以后的作品。但是在他死前不久，幸福安静的日子再次光顾了他。他在伊斯法罕的统治者阿拉德·道来的保护下，得到了与大学者名誉相称的位置，过着写书、指导学生的舒适日子。希吉拉历428年（公元1038年），他在旅行中患病，终于辞世而去，时年五十七岁。

伊本·西那的哲学是一个组织得极为致密的庞大的体系。在这里因为讲述其全貌几乎是不可能的，所以首先把他的"学"的概念及其分类揭示出来，然后想研究一下作为他的哲学思想中心课题的"存在"问题。

在伊本·西那那里，所谓"学"（'ilm 复数 'ulum）是指坚信物这样存在而且无论如何必须这样存在的、人类理性依据确实的证据和正确的证明所得到的知识。有时也把由下定义某物而获得的关于此物本质的理性形象称为"学"。

"学"，从大的方面区分，有思辨（nazarī）之学和实践（'amalī）之学。[1] 思辨之学更细分为：自然科学、数学、

---

[1] 伊本·西那使用hikmak（智）代替'ilm。它并不是通常意义的"智慧"，"盖学（al-'ilm）就是把本来能够被人类理性所把握的东西，完全无误地把握。而这一把握是依据确实的证据和正确的证明而得到的。把它就叫作hikmah。"显然，伊本·西那是把通过哲学手段而获得认识叫作 hikmah（智）。但在许多情况下，他把"hikmah"同"ilm"毫无区别地使用。

形而上学、逻辑学等四门。实践之学完全是研究我们必须认识的、而又必须据此行动的实际事物（al-umūr al-'amliya）的学问。它分为：个人道德学、家庭道德学、公民道德学、政治学等四门。现在，把伊本·西那之"学"的分类列表如下，并对各个学科作一下简略的说明：

- 学
  - 思辩的
    1. 自然学（物理学、医学、圆梦学、其他）
    2. 数学
    3. 形而上学
    4. 逻辑学
  - 实践的
    1. 个人道德学
    2. 家庭道德学
    3. 公民道德学
    4. 政治学

自然学（'ilm ta'bī'i），如果把思辩之学的对象按照非物质性这样的标准、按照从上而下逐渐增加物质性这样的顺序排列起来，最下层的就是自然学。从其对象看，它是有关物质的学问。它只把有一定范围的、杂处于有限物质之中的某些东西作为对象。同形而上学把存在作为存在那样地进行研究相反，自然学和数学只研究某一存在的某一侧面。

数学（'ilm riyūdi）在上表中是位列第二的思辩之学。其研究对象几乎完全从物质性中超脱出来。但就其受"量"的支配这一点来说，它又完全不是非物质的。在伊本·西那的体系中，数的本质论、算术、代数、几何、天文学、音乐等包括在数学之中。

形而上学（'ilm mā ba'da at-tabi'ah），也有"自然学之后"这一名称。当然，这是由希腊语的直译而生造的术语，它规定把所有摆脱了自然的（即物质的）要素的东西作为对象。这一学问往往被称为"安拉之学"。因为这一学问的最高对象是安拉，故有是名。事实上，形而上学的研究对象比安拉更崇高、更尊贵的东西是没有的，因此，从伊斯兰的见地看，这一名称决不是不适当的。关于这一点，伊本·西那指出，一般地说，当为某物命名的时候，要着眼于其物之最宝贵的方面和最崇高的部分，即着眼于作为其物之终极点的部分，据此给予相关的名称。这是命名的一般习惯。

逻辑学（mantiq），与其说它是思辨之学的一个门类，不如说它是其他各种学问的一个工具（ālah）。从这一点说，逻辑学也可叫作工具学或作为工具的学问（'ilm āli）。所谓作为其他学科的工具，是因为逻辑学给予了决定要从已知探求未知的人们进行严密思维的绝对必需的各种原则。在这一学问里，人们学习依据已知概念把未知东西转变为已知东西的认识过程（对其"定义"）以及把已知命题作为基础获得新的命题的认识过程（对其"推理"）的正确的方法。

个人道德学（'ilm al-akhlāq），教导人类自己应该如何生存的、为了今世和后世的幸福人自身必须具有什么品质的一门学问就是个人道德学。它常常把一个人怎样才能保持其灵魂纯洁作为课题。

家庭道德学（hikmah manziliyah），教导家庭（manzil）成员、主要是家族间共同生活的正确方法的学问。

公民道德学（hikmah madaniyah），是为了人们之间相互帮助、研究个人应该如何行动的学问，即它是关于公共生

活的伦理学。

政治学（'ilm as-siyāsah）是进行实践的，它是把更好地统治人类共同体的一般原则作为对象的学问。

以上就是由伊本·西那对"学"所作的分类。仅就这点来看，伊本·西那对于"学"的根本态度也许还不太清楚。为了明确地说明这一点，在把伊本·西那与法拉比进行比较的同时，把他与前面讲过的同法拉比具有相反性格的思想家拉齐作比较也不失为一种方法。

如果把伊本·西那同其先辈法拉比作比较，就会发现伊本·西那不仅继承了法拉比的学统，而且极其显著地表现出在法拉比那里完全没有的东西。法拉比在本质上毕竟是个理论家。他的思考方式以对对象领域和概念领域的事物进行分析为特征。他的哲学体系是理性的、演绎的，完全以抽象的逻辑论述为基础。从这一点来看，法拉比同他的论敌拉齐形成鲜明的对照。拉齐也研究各种各样的问题，发挥独创思想。但是从本质上说，他毕竟是个自然科学家，更具体地说，他毕竟是个医学理论家。而在哲学上，正如前述，他的立场同法拉比恰好相反。在方法论上，拉齐重视实证，着意于归纳的思考方式，不喜欢纯抽象的思维。伊本·西那集法拉比和拉齐两者的学风于一身，无论在抽象的思维方面，还是在具体的实证研究方面，都显示出优秀的才能。在这一意义上，他被称为"伊斯兰逍遥派的国王"是非常适当的。他有两部力著，一为《治疗论》（shifā'），一为《医典》（al-Qānun fiat-Tibb）。前者代表他的抽象思维性，后者代表他的基于实验的科学实证性。关于《医典》在历史上的重要意义现在恐怕用不着多费笔墨了。这一巨著无论是在东方各国还是在西欧直至近代以前都实际上支配了整个医学界。

而《治疗论》，在伊斯兰世界作为最完整的古典哲学经典至今仍保持着权威性。在十二世纪，这部著作被译成拉丁语，对中世纪基督教经院哲学的发展给予了重大的影响。

作为哲学家的伊本·西那始终寄予最大关心的问题是"存在"的问题。存在和存在者——这正是伊本·西那全部哲学的核心。

如果只限于把存在作为存在、把存在者作为存在者（maujūd min haith huwa maujūd，拉丁哲学的 ens quo ens，也就是把一切东西不是作为具体的"桌子"、"花"、"神"等，而只是纯粹地作为"存在物"）去研究的学问就是形而上学，"存在"恰恰是形而上学的对象，形而上学研究的主题恰恰是存在。但是，存在不可能定义，存在者除以"存在着的东西"来说明外，也不能进行说明。因为存在是说明其他一切东西的根据，对于其自身的说明是没有必要的，而且也是不可能的。尽管如此，存在却直接地不依赖任何他力地在我们心中被确立起来。存在对于我们的意识来说实际上是本源的东西。而且它以最直接了当的形式所要表现的正是"我的存在"（anniyah）。对于"我"的存在任何人也不可能怀疑，它由灵魂的直观所把握。"存在"的不可比较的特殊性即其本源性性格，除了由直观一下子所把握而外别无他途。为了在"我"的存在性这一极端形式中使上述问题明朗化，伊本·西那幻想出完全置于假设条件下的一个人。这就是后来传入西欧中世纪哲学界而成为经常性论题的"空中浮游人"说。现在，假定某一个人一次性地而又以完整的形态被造了出来，但是他的两眼被蒙上了，外界的任何一个东西他都不能看见。因为他从被造时起就在空中或者说真空中浮游和居住，他的身体连空气的阻力也没有感觉到。他的四肢互相分离开

来而不能接触。这时，他对自己开始思索，恐怕他会自问道，我自己果然确实地存在吗？关于他对这一问题的答案，完全不必怀疑。他能够认识到，"我"确实地存在。对于他虽然尚无三维感觉，但是却有自我存在的意识。他对于其手、脚、内脏、头颅以及其他任何外物的存在是不能确认的，然而他却绝对确实地肯定自我存在着。就是说，尽管连自己四肢的存在都不知道，然而却已经认识到自身之"我"的存在。[1]

伊本·西那说，眼睛被复盖而不能看见外物、手足不能互相接触、身体连空气的阻力也不曾感觉到的人，当他反思自己的时候，直接认识的正是自己的存在。对于存在观念的产生，绝对地不能认为感性经验是必要的。它是不依赖于其他任何东西的本源性的直观的认识。关于这一点，正如伊本·西那指出得那样：

> 我可以设想自己全然不具有身体，但是，决不能因此设想自己不存在。

这说明伊本·西那是笛卡尔的先驱。同时，伊本·西那以这样的形式把握了存在的绝对的本源性在哲学史上也是非常有趣的。因此，在伊本·西那那里，存在具有其他所有一切东西完全不同的本质性格。在一般认识论上，他主张人类

---

[1] Shifa', Kitab an-Nafs-De Anima (F. Rahmanced.), Avicenna's De Anima, arabic text, Oxford, 1959; al-Ishārat wa-at-Tambihat, Sulaimān Dunya (ed.), Cairo, 1957); E Gison, sources greco-arabes de L'augustinsme avicennisant, Paris, 1929-1930。

的认识完全开始于感觉，站在作为经院哲学认识论根本原理的"凡是理性中的，一定是感觉中的"（Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu）立场上。但是，他又认为，只有这一个"存在"在由感觉开始的理性思索的途径之外，要直接地由灵魂的纯粹直观来捕捉。这是因为存在具有不同于其他任何东西的本源性。所以，所谓灵魂同外界的接触，就是在没有理性推理的情况下直接地直观自己自身的存在（从而也是一般的存在）的意思。而这一直观，精确地说，意味着作为理性的一般性（概念）的赋予者的"能动理性"的照耀。

这样，就决定了把"存在"作为主题的形而上学在伊本·西那体系中的特殊位置。

无论是自然学、数学，还是其他的特殊学科，都只是研究某些个别存在者的存在方式，不研究在绝对意义上的存在和存在者。但是，形而上学特地把它作为对象进行研究。而形而上学也不单单是研究存在，也把在本质上附属于存在的许多要素及其分类作为对象，甚至试图把成为其他特殊学科出发点的个别事物也作为对象。从这个意义上说，形而上学可以看作其他特殊学科的基础。形而上学，具体地说，是把一和多、原因和结果、永恒性和时间性、完全和不完全、现势和潜能，以及亚里士多德的十个范畴等等作为主题进行研究的。

在上述分类中，最后所举之范畴是把物的存在方式以最一般的形式区分开来的东西。其他的，如一和多等，都是把存在从偶性属性方面去观察而予以区分的。这样，实体与偶性就成为第一个问题了。

所谓"实体"（jawhar 复数 jawahir，substantia）是什么？存在（wujūd，抽象意义的存在，相当于 esse），就其属

于物的这一方面而言，有两种。因此，全部存在者也被分为两种，其一就是实体。所谓实体是说在其本质完全外在地实现的情况下也不存在于任何基体之中的东西。依赖寓于自身之中的东西而后始能独立存在的，不是"基体"（mawdū'）。从其开始就以自己自身而独立存在着并且可使寓于自己的东西由于其寓于自己之中而始能得以存在的那样的东西才是基体。如果按上述定义，实体在这一意义上意味着不是由于寓于独立存在着的基体之中始能使其存在的那样的东西。简单地说，所谓实体是完全不内在于任何基体之中的本质。与此相反，把任何一个以自己自身现实地独立存在着的物作基体而内在于其中始能存在的东西，作为存在者的第二种，叫作偶性。因此，所谓偶性是完全存在于某一基体之中的东西。稍微严密点说，偶性如果在现实地存在着的情况下，那末它是必须以某一物作基体并且居于其基体内而后始能存在的那样的本质。

在这里，我们必须注意，"基体"的有无是决定实体性及偶性的准绳。把完全以自己自身而现实地独立存在着的东西叫作基体，把由于内在于基体之中才勉强得以保持自己存在的东西叫作偶性，把不具有这样性质的东西叫作实体。当然这并不是说，任何存在于基体之中的东西都不是实体。即使存在于他物之中也有仍然是实体的。在基体不以其自身而独立存在、反而以包容于或者寓于自己之中的东西始能现实地存在着的场合下，就有这种情形。也就是说，当它是离开存在于自己之中的东西就不能现实地独立存在的基体的时候，那个存在于其中的东西，虽然是存在于基体之中，但却是实体。这样来看，形式和质料都是实体。在伊本·西那的思想中，质料和形式一起皆为实体。

从这样的基体观出发，首先，作为实体可以举出的是"第一存在者"（al-awwal）即安拉。不消说这是因为安拉不是把其他实体作基体内在于其中、因而始能独立存在的东西。其次，第一质料（hayūla）也是实体。因为第一质料也不存在于其他任何物之中、反而包容自身以外的东西。第三，形式也是实体。因为形式虽然可以说是以受容它的物作基体而内在于其中的，但是基体其自身在没有内在于其中的形式的情况下就不能独立存在。关于这个问题，伊本·西那作过下面这样的解释。他说，有时，某物虽然是实体，但却存在于其他物之中。受容其物的基体反而由于存在于其中的这个物而始能独立存在，在这种情况下，我们把这样的物就叫作"形式"（sūrah 复数 sūwar，forma）。因此，当说"完全不内在于任何基体之中的实体"的时候，既可能是说实体完全不是内在于任何基体之中这样的意思，又可能是说实体存在于不包容它就不能独立存在的那样的基体之中的意思。如果当实体内在于没有它就不能独立存在的基体之中的时候，我们把它叫作质料的形式（sūrah ma ddiyah）。如果一基体没有内在于其中的任何基体，那末，它就是没有任何合成性的单质的基体。如果它是在自身之中不含任何合成性的基体，就把它叫作绝对质料（hayūla mutlaqah）。因此，所谓绝对质料是实体之一。它的现实态的存在是在受容了物体的形式（sūrah jismiyah）之后才形成的。

绝对质料是实体，伊本·西那强调了这一点。质料，它的存在依赖其自身。就此而言，质料明显地是实体。它不同于由别的什么东西来决定其存在的偶性。只是质料的实体性特征不是使质料直接在现实态上表现或者带有"物"的样子；而在于由形式把它尽可能地装备为现实态的或者物的。也就

是说，所谓质料是实体不过是承认在它不内在于任何基体之中的意义上的实体性。例如称作"白"的那样的偶性，在没有受容它的东西的情况下，就不能存在。质料的实体性与此完全不同，因此，质料同形式一起必须作为以其自身而独立存在着的实体来对待。对于形式和质料，任何人都认为在实体性方面形式是先于质料的。因为，由于这一实体的形式(sūrah jawhariyah)，实体作为实体始能在现实态上独立存在；而在这一形式存在着的时候，必然地引起现实态的实体的存在。质料受容形式而后始能成为现实态的实体。而形式以其自身潜在态地存在着，不能说由于质料它才进入现实态。质料作为应当受容一种或多种形式的东西，从其处于潜在态这个方面看，把它叫作第一质料；它已经受容形式而作为现实态的东西，就叫作基体 (mawdū')。

上面在存在论方面，我们谈了实体、基体、质料、形式这些概念及其相互关系。下面，谈谈它们与偶性的关系。

那末，相对于实体的偶性是怎样的呢？所谓偶性('arad 复数 a'rūd，accidens、accidentia)，如前述得那样，已经作为"完全存在于基体之中的作用"或者"完全存在于某一基体之中的本质"而被规定下来。但是，严格地说，"偶性"在伊本·西那的哲学体系中是一个相当难于理解的概念。伊本·西那究竟是怎样认识偶性的呢？限于研究的程度，还不可能立即予以确切的回答。从读他的著作所得到的印象来看，他对"偶性"一词的使用是相当浮泛的。恰如希腊语 O'σολα 一样，从严格意义上说只限于实体；从广义上说又可以指实体和偶性所包含的本质。想来伊本·西那认为偶性也有狭义与广义之分吧。但是现在我们还不想更深入地论述这个问题。总之，从伊本·西那著作的整体看，他认为，实体是偶性内

在着的基体。这一基体即使没有东西寓于其中也能够存在。相反，偶性在实体没有成为基体的情况下不能独立存在。如果形式以质料为基体而寓于质料，而偶性以实体为基体而内在于实体，那末偶性和形式还有什么区别呢？偶性和形式是不同的。形式是寓于其本质不是基于所属之"种"（species）的特性而构成的那样的质料之中的东西。相反，偶性则是寓于由质料和形式所构成的而所属之种又现实地存在着的那样的自然物体之中的东西。

但是，不料伊本·西那的"偶性"概念在伊斯兰哲学史上竟引起了轩然大波。这一问题在伊斯兰思想界内部直至现在仍然断断续续地议论着。即使在西欧它也为中世纪哲学发展涂上了华丽的色彩。这一问题是在和偶性与实体关系稍有不同的偶性与本质关系的层次上发生的。它是从讨论伊本·西那把"存在"说成"本质"的一种偶性而开始的。这在西欧经院哲学上就是所谓"存在"和"本质"（existentiat essentia）之间有否实质的（不单是概念的）区别的问题。

我们一般经验的外界事物，从伊本·西那的立场看，在存在论上是由两个要素成立的。其一是它们现时在此有，即存在着；其一是它们作为存在者不仅在此有，而且必定是作为什么而有，例如作为桌子、作为树、作为人等等而有。无论进入我们经验的是什么东西，也不可能绝对无所限定地在此有。也就是说，不能只是这样地（x 有），而一定是（x 作为 a 而有），即只能以 x（是 a）这样的形式存在着。把这一 x 作为 a 所固定的东西即 x 的 a 性——例如，"桌性"（是桌子），等等——叫作"本质"（māhīyah）。阿拉伯语这个词 māhīyah，读作 ma-hiya-yah。按其字义，"ma"——"什么"，"hiya"——"那"，在其后附加抽象名词化的符号

"yah"，疑问句名词化即构成"mōhīyah"这一生造的术语。简单地说，它("那是什么")意味着物的"是什么"这样的性质。与此相对，把物的另一个存在论的构成要素即(x有)叫作"存在"(wujūd)。这样，我们在经验界所认识的一切事物，无论怎样看、无一例外地都是"本质"(x是a)和"存在"(x有)的合成体。也就是说，无论何时何处，物必然以(作为a的x存在着)这样的形式被我们所认识。

那末"本质"和"存在"又是怎样地互相联系着呢？伊本·西那主张，对于"本质"，"存在"是一种偶性('aārad)。"本质"(例如"桌性")不可能以其自身创造出自己的存在。它是存在与否难以确定的东西。当从其他东西(具体地说从"原因")得到了"存在"那样性质的时候，始能作为存在着的东西(例如存在着的桌子)而被现实化。伊本·西那的看法是相当平庸的，的确没有什么值得大惊小怪的地方。但是后来在东西方经院哲学上它成为那样激烈争论的问题，也许是伊本·西那自己始料所不及的。

下面就来概要地谈谈这个问题。

"存在"如果是偶性，那末它就是物的一种性质。现在，我们按着问题的脉络，"本质"就相当于那一物。也就是说，叫作"本质"的东西由于带有"存在"那样的性质而成为实际存在着的本质(例如实际存在着的桌子)。但是，如果把"存在"这样地理解为偶性，我们就立刻陷入矛盾之中。"存在"即使是偶性，它同"白的"、"红的"那样的偶性也全然不同。白的纸，即使叫作"白的"偶性失掉而变为红的纸，必定依然是纸。即，纸从开始作为实体就在此存在着，"白的"、"红的"之类偶性是后来才寓于其中的。然而"本质"和被认为是其偶性的"存在"的关系却决非如此。叫作"存在"的偶性或者说性质

不可能从其开始就已经寓于在此有着的"本质"之中。因为所谓在此有着就是"存在"着的意思，所以在"存在"偶性化以前的状态中"本质"是无。在无的东西之中要寓于某种性质，这是非常荒谬的事情。如果"本质"在存在论上是无，那末它是不可能存在的。这样，在叫作"存在"的偶性寓于之前的"本质"，正如有人说得那样，是"存在论的怪物"（monster）。可是伊本·西那竟然满不在乎地肯定了这个怪物。他认为，存在之前的"本质"勿宁说是绝对纯粹状态下的"本质"。这样的有无与否完全未确定的（即尚未存在着的）"本质"在任何意义上、在任何处所中都要作为"有"，把它特地定名为"自然"（tabī'ah，nature）。那末，所谓"在任何意义上"，具体地说是怎样的意义呢？所谓"在任何处所中"，具体地说是怎样的处所呢？这些问题伊本·西那都未作明确的说明。因此引起了前面提到的哲学史上的大的争议。这就是伊本·西那非常有名的关于"自然"的警语。这一概念在后世的哲学术语里以"自然的一般性"（Kulli tabī'i）成为喋喋议论之的。

在伊本·西那的形而上学里，同现在叙述的"存在"的偶性概念相关联，还有一个重要的问题，那就是可能性（imkān）概念。

偶性与可能性不可混同。在伊本·西那的哲学体系里，偶性和可能性是完全不同的，因为不能认为可能的东西就是偶有的东西。也就是说，对于伊本·西那，所谓可能性不是什么偶然地被实现的东西，而实际上是在我们经验界所出现的一切东西（用神学的语言说，是复盖大地的一切被造物）的本质的构成。对伊本·西那哲学具有深刻理解的安萨里在其名著《哲学家的宗旨》（Maqāsid al-Falāsifah，后又称为《伊斯兰哲学的基本概念》）一书中说过下面这样的话：

存在二分为必然的（wājib）和可能的（mumkin）。也就是说，对于一切存在者的存在有两种：第一种存在依赖自己以外的某种东西；如果没有这种东西，当然其自身也就不存在。例如有了木材、工匠、坐的需要、其物的本质构造（即"形式"）这四项，而后始能存在着椅子那样的东西。如果上述四个原因中哪怕一个不存在，椅子的不存在也是肯定的。第二种是不依赖于任何自己以外的东西而存在。即使它以外的所有一切东西都消失了，其物自己也不会随之成为不存在的。这样的物以其自身为满足。在以上两种存在里，把第一种叫作可能的，把第二种叫作必然的，这已成为哲学上的习惯。

虽然安萨里的这一说明比之伊本·西那的远为平易而通俗，但是却较好地再现了伊本·西那本人的思想。在伊本·西那那里，可能性是物的内在的构成，不问其物是否现实地具体地被实现。因此，所谓"是可能的"不是与"现实态存在"相悖的东西。在一般民众中间，"可能"这个词是"不是不可能"即"不限于不能有"的意思，是同"不可能"（ghair mumkin，mumtani'）相矛盾的概念。而在伊本·西那的哲学中，"可能的"是同"必然的"相对立的。也就是说，既"不限于不能有的"又"不限于能有的"的意思。因此，可能的东西既是能够存在的，又是能够不存在的。也就是说，"可能的"是指只要没有任何外来的阻碍即没有对于其自身向存在发展的阻力，它存在着就是可能的。但不是必然地存在着。对于"存在"、"非有"，这些完全不包含任何必然性的东西也是可

能的存在者（al-mumkin al-wujud）。与此相反，必然的存在者（al-wajib al-wujud），假定它不存在的话，就一定要陷入矛盾之中。可能的存在者，存在还是不存在，无论怎样假定，都是不会陷入矛盾的。必然的存在者不能不存在。可能的存在者，无论存在、不存在，均不能说有什么定式（darūri）。把"可能的"理解为"潜在的"（"潜能的"）之意的人们采纳了伊本·西那的上述见解。

从上述那样的"本质"和"存在"关系的观点来看，"存在"不是"本质"的偶有属性，而直接地是"本质"自身，即那个东西的"本质"是"存在"，它就是必然的存在者（即宗教上的"安拉"，这里是在哲学上概念化了的东西）。相反，其"本质"的那个东西不是"存在"，而又不内含"存在"，因而"存在"是其"本质"的偶有属性，也就是说它完全是可能的存在者了。

但是，作为可能的存在者，正如迄今所说明得那样，意味着"存在"不属于自己本身，是从他处得来的东西。因而可能的存在者必然地以"他者"作为存在的原因。在伊本·西那那里，所谓可能的存在同由原因产生的存在完全是同义的。一切可能的东西由于某种原因才现实地存在着。因为就其自身而言，说到底，它只是可能有而已。因此，当然也可以满有把握地认为，它是不可能有。在可能的存在者中，除了带有它的原因而成为必然性的以外，任何存在的必然性也没有被发现。这就是伊本·西那存在论的根本命题之一。

在这里，还有以伊本·西那存在论为特征的更为重要的东西。我们在前面大体上是把可能的存在和必然的存在对立起来的。但是，如若更深入地去考虑，可以明白，可能性结果从某种意义上说不过是必然性。在必然的东西里，分为两

种，一是"依赖其自身"（bi-dhati-hi，per se）而成为必然的东西；一是"依赖自己以外的他者"（bi-ghairi-hi per aliud）而成为必然的东西。如果按这一认识，在伊本·西那存在论的体系里，所有的东西都将成为必然的存在者。依赖自身而必然的东西，不是由于他物是由于自己本身而存在着。因此，如果想象它不存在就不能不陷入矛盾之中。相反，虽是必然的，但不是由于其自身而必然的，是借助于他物而后始能成为必然的。如，"四"不是由于其自身而为必然的，当二加二的时候才成为必然的。又如，燃烧其自身也不是必然的，它是自然的能动的力和自然的受动的力相互作用而后始能成为必然的。由于外力而成为必然的东西，如果仅由其自身就是可能的东西；但是如在同外力的某种关系上去观察，它就是必然的存在者。于是，伊本·西那把存在可能性一律还原为存在必然性，建立了一个把一切存在者纳入必然性那样的根本原理之中的体系。伊本·西那的存在论体系，正如后来伊本·鲁世德所指出得那样，是一个严密的必然性体系，在这里自由、偶然性等等没有存身的余地。在这里，"由于外力而为必然的"和"在其自身而为可能的"两个概念，其外延当然是重叠的。在伊本·西那那里，如果能说"一切由于外力而为必然的东西也就是在其自身而为可能的东西"，那末，逆命题"一切在自身而为可能的东西，如果其存在（existentia）被实现，也就是由于外力而为必然的东西"也成立。

在这里，很明显，可能性和潜在态有着密不可分的关系。可能的存在者在其本质上是可能的，因而为了它存在着只能由外力被赋予其存在。而在自己本身作为同存在完全无关的本质，对于把存在赋予自己并使之现实化的外力，必须

认为是明显地处于潜在态的东西。所谓可能性，作为以判断形式即"A 是 B 是可能的"[1]、"A 可能是 B"所表达出来的东西，本来是属于逻辑的序列的，但同时又是属于存在的序列的。如果从存在论的观点来看，它意味着在某个基体里承担起偶性的性质。而承担这一可能性的基体就是"质料"。在对存在这样地进行思考的情况下，是把存在的可能性看作存在的潜在态的。

于是我们知道了，伊本·西那对"可能的"这一词语是在两种意义上使用的。混淆这两种意义，他的思想脉络就难以顺畅地理解了。在第一种意义上，可能性是对"本质"的"偶性"、是"有能够有"和"无也能够有"相互结合的概念。它的现实性完全是另一个问题。在第二种意义上，可能的存在者是"处于潜在态（in potentio）的东西"之意，它同"处于现实态（in actu）的东西"相对立。

然而无论从这两种意义里的哪一种去理解，可能的存在者都要求把自己以外的他者作为原因。而我们在经验界通常看到的原因不是事物的终极原因，勿宁说是发现了从一个原因到在它之前的另一个原因这样依次连续着的许多原因。但是，对于这个由许多原因构成的链条，必然也有个终点。沿着链条的顺序，最后一定到达本质（essentia）和存在（existentia）完全一致的"他者"。也就是说，在可能性的第一种意义里"由自身而为必然的原因"，在第二种意义里，一定是"无始地永恒地在现实态中存在的原因"。而这就是作为"第一原因"的安拉。从潜在态和现实态的关系来看，"第一原因"不消说是所谓的"纯粹现实"（actus purus）。虽然伊本·

①"A是B"为系词。——译者

西那自己不使用这一术语，但是纯粹现实的思想是他的宇宙观的根本原理。在伪书《亚里士多德神学》中明确地规定"第一作用因是纯粹现实（fi'l mahd）"。可以断言，在当时的哲学界这几乎是属于常识的事情。伊本·西那把这些各种各样的存在者，看作一个以绝对必然的存在者同时又是纯粹现实的安拉作为顶峰、以顺次下降地由上位到下位的东西作为安拉在各个存在领域所创造的必然结果所形成的必然链条去把握，如法拉比那样，对它予以流溢论的说明。对于伊本·西那，"流溢"是和神学上的"创造"相对应的哲学概念。但是，即使说"流溢"，伊本·西那认为它同时间也是完全没有关系的。如果从时间的角度看，原因和结果是同时的。因此，如果作为第一原因的安拉是无始的、永恒的，那末，作为其结果的宇宙也必然是无始的、永恒的。伊本·西那的宇宙观，关于其生成学说，同以《旧约》为代表的闪族一神教（不妨说也是《古兰经》的一神观的宇宙被造说）发生了正面冲突。

在伊本·西那的思想体系中，关于一般性问题的论述在哲学史上也具有重要的意义。应当注意，从一般性角度研究一般性问题，那是逻辑学的事情。在前面谈到关于学科的分类时曾经指出，伊本·西那把逻辑学作为各个学科的"工具"给予了特殊的地位。但是这一新柏拉图派的逻辑观只是与作为正确推理术的逻辑的实用方面有关。作为纯粹的学问，逻辑学最重要的部分是关于一般的存在（universalia）问题的。从这一点出发，伊本·西那把它看作"一般性之学"。因此，对于他，逻辑学不单单是形式逻辑学，而且也是存在论的主要构成部分之一。

作为这一"一般性之学"的显著特点，恐怕应该指出的是，"理性在形式中实现着一般性"（Intellectus in formis agit universalitatem）这一经院哲学的根本命题，在伊本·西那的思想中的确有其渊源。一般性（例如在"这是人类"中所表达的"是人类"的"人类性"）也就是前面另一条脉络所论及的纯粹"本质"即"自然"（ta'bi'i），其自身是绝对地不受任何规定的东西。因而，它既不是存在着也不是不存在着，既不是普遍的也不是特殊的，既不是一也不是多。但是，当它在质料里寓于被现实化的个别之中的时候，它是特殊的，同时是多；当它以抽象的作用寓于人类精神之中的时候，它是一般的、普遍的，同时是一。一般性在各个自然事物里作为其一般性本质是内在着的。但是应该注意，在这种情况下，一般性是处于绝对不可描述的状态中，因而严格地说它还不是"一般性"，即它是受一般性一词规定以前的一般性。作为在这样意义上的不是一般性的一般性——就连这个"不是一般性"也没有采取积极的规定——是内在于自然事物之中的。[1]严格意义上的一般性只在理性之中现实地存在着。在向外界开放着的人类精神里，有由想象力所维持、所保存了的许多感性形象，理性把这些东西作为素材予以抽象，由此达到完全脱离质料束缚的唯一纯粹的形式。这一形式就是在人类精神里被现实化了的一般性。关于一般性，由于使存在论的观点和认识论的观点互相交叉，于是古典经院哲学的"一般性三重（ante rem，in re，post rem）存在说"在形式上得以成立。这一形式，尽管使其意义内涵变得各不相同，不仅由基

[1] 托马斯·阿奎那所谓的 Universalia non habent esse in rerum natura ut universalia sunt，sed solum sencundum quod sunt individuata.

督教中世纪思想的代表重知主义哲学家阿尔伯特·马格努斯、托马斯·阿奎那，而且由唯意志主义者邓斯·司各脱所采用。这一事实是值得思想史家们注意的。

在结束关于伊本·西那的这一节的时候，还想附带谈谈他所谓的"东方哲学"（hikmah mashriqiyah）。伊本·西那的经院哲学是以《治疗论》一书为代表的非常庞大的思想体系。读了前面的叙述，这一哲学体系的构成及其特点可以认为大致变得清晰了。但是，非常有意思的是，这一体系据伊本·西那的本意并不是作为个人的哲学思想由个人的自由思索来展开的东西。在《治疗论》的开头他写道，自己在这里所阐释的哲学因为未必是自己本人的思想，所以想在不混同二者的意义上写作。在《治疗论》中所叙述的东西，不过是把他所理解的希腊哲学思想的传统遗产在伊斯兰的文脉中予以重新把握，提供给学习哲学的一般知识人。伊本·西那还有与此不同的另一个立意，那就是企图创造出可以说是自己的哲学体系，并且把它命名为"东方哲学"。

"东方"这个词在伊本·西那那里具有深刻的象征性意义。"东方"的阿拉伯语原文为 mashriq，意味着"发光之源"（"光源"）。太阳天天从东方升起。在晓空中灿烂辉煌的太阳是精神照明体验的象征，同时也是人类神秘体验之源泉的智慧存在者的象征。而"西方"的阿拉伯语原文为 maghrib，是"太阳沉没之处"的意思。正如我们从象征主义那里所理解得那样，伊本·西那所构想的"东方哲学"就是著名的"诺斯替教"的光之哲学。很遗憾，"东方哲学"的一部完整的著作也没有为我们留传下来。而伊本·西那的最大著作 Al-Insaf（二十卷）也几乎散佚殆尽，仅存有若干片断。在这种情况下，如今要再现他的"东方哲学"毕竟是不可能的了。我们只

能说，伊本·西那所构想的"东方哲学"恐怕是同在中世纪西欧哲学界以阿维森纳主义为世所知的经院哲学具有完全不同性格的神秘主义的照明哲学。

事实上，伊本·西那既是继承了亚里士多德传统的经院哲学家，同时又是地地道道的神秘主义者。他的若干以神秘主义为主题的著作残存下来，[1] 例如，《叶格赞之子哈义的故事》[2]、《鸟的故事》、《论爱》、《论祈祷》等等，以及带有明显的柏拉图主义、新柏拉图主义色彩的著名诗作《灵魂之歌》等。特别值得提出的是他的有趣作品《命令与劝谕》一书。[3] 这本书是伊本·西那晚年成熟之作，是按着逻辑学、自然学、形而上学等领域系统地叙述自己的希腊系的全部经院哲学的极其重要的著作。本书的形而上学部分在其最后突然地转入了对不该混进来的神秘主义的叙述。在神秘主义成为主题的同时，他的文体也突然地为之一变。伊本·西那放弃了在他素常形式中惯用的教科书语言风格，写出了独特的优美的语汇。伊斯兰的亚里士多德突然地变成为伊斯兰的柏拉图。这一转变意外地巧妙。

在上面举出的神秘主义内容的小册子《叶格赞之子哈义的故事》等书中，伊本·西那的文体是象征性的，论旨完全是寓言式地展开的，以柏拉图式的形象在美好的故事里描绘

---

①A·F·Mehren (ed.), Traite's mystiques d'Avicenne, Leiden, 1889—1891.

②Corbin, Avicenne et le Recit visionnaire (Vol. I: Etude sur le cycle des Recits avicenniens Vol. II: Le Recit de Hayy ibn Yaqzan, texte arabe, version et commentaire en persan attribuesa Juzjani, trad.francaise, notes et glose.) Bibl. Iranienne, Vol.4 et 5, Paris—Teberan, 1954.

③本书有拉丁文译本：Levre des directives et remarques, Paris, 1951.

出对灿烂辉煌之"美"的理想的追求。我们从《治疗论》著者伊本·西那的枯燥的理性主义被拉入了一个未曾预料的晶莹世界。西方哲学史未能理解阿维森纳的这一侧面。[1]

---

[1]简述伊本·西那其人及其思想的，Soheil Afnan, Avicenna, His life and werks, london, 1955.Carra de vaux, Avicenne, Paris, 1900; A·M·Goichon, Introduction a Avicenne, Paris, 1933.关于其宗教思想的，Louis Gardet, La pensee religieuse d'Avicenne, Paris, 1951.关于其形而上学的 Saliba, Etude sur La metaphysique d'Avicenne, Paris, 1926.关于其神秘主义的，Henry Corbin, Avicenne et le Recit visionnaire. Bibl. Iranienne, Ⅳ—Ⅴ, Paris—Teheran, 1954.关于伊本·西那思想与西欧中世纪经院哲学的关系的，E·Gilson, "Avicenne et le point de depart de Duns Scot", Archiver d'hist, doctr, et litt. du Moyen Age, Ⅱ, Paris, 1927.同丛书第四卷 E·Gilson' Les sources greco-arabes de L'augustinisme avicennisant, Paris, 1929-1930。

伊本·西那著作被译为西欧文字的，M·Horten, Die Metaphysik Avicennas, Frankfurt am Main, 1960（译自 shifa'k r"形而上学"部分）; Parviz Marewedge, The Metaphysica of Avicenna, Persian Heritage Series, ⅩⅢ, London, 1973; M·Achena et H·Masse, Le Livre de Science, Les Belles lettres, Paris, 1955-1958（译自 Danesh-Nameh）; A·M·Goichon, Livre des directiver et remargues, paris, 1951（译自 Al-Isharat wa-at-Tanbihat); F·Rahman, Avicenna's Psychilogy, Oxford, 1952（译自 Najat）; Goichon, La distinction de L'exxence et de L'existence d'apres ibn Sina, paris, 1937.及其女儿的 Lexique de La lanque philosophique d'ibn Sina, paris, 1938.

六　安萨里的哲学批判

关于安萨里的特性及其教义学主张，已在本书第一章大体上说明了。因此，在这里只想把他作为经院哲学的彻底的批判者来描述。

公元十一世纪初叶，由伊本·西那大体上达到完成境界的伊斯兰亚里士多德主义同伊斯兰历来保守的传统的宗教教义发生了正面冲突。因为其所内含的异端说教即"哲学之毒害"，当然不能不受到恪守父祖信仰的宗教家们的猛烈攻击。这些保守主义的教义学家、教法学家的攻击多半是感情的，缺乏理性的说服力。从哲学家的见地看，也就是根据薄弱的。但是，此时哲学正面临着一个令人恐惧的敌手，他就是安萨里。安萨里站在攻击亚里士多德的第一线，给经院哲学以致命的打击，从而使哲学的威信一时扫地殆尽。而安萨里作为巴格达尼采姆大学的哲学教授的声誉却愈来愈高。因为他在经院哲学方面的修养和能力是尽人皆知的，所以他的哲学批判给予一般民众的影响是更为决定性的。安萨里所说的"哲学"主要是指以伊本·西那为代表的新柏拉图主义的亚里士多德主义①。他在批判哲学以前，首先以平易的语言系统地客观地叙述其概要，这就是前面说过的《伊斯兰哲学的基本概念》一书的主要内容。具有讽刺意味的是，这本书的批判性部分被剔除以后作为独立的最好的哲学概论而为世人

①即主要信仰"流溢说"和亚里士多德"形而上学"的一种学说。——译者

所称道。本书在十二世纪中叶由著名的翻译家多米尼哥·冈第沙林译为拉丁语，在中世纪经院哲学界成为一本广为传阅的哲学书籍。

安萨里作为顽固的信仰主义者并不是从开始就憎恶哲学并要批判它的。勿宁说他是怀着要解决自己内心令人难耐的疑问从而进入心安气静境界的热忱，即要在哲学中求得灵魂的拯救，而投入哲学之门下的。他起初不是为了批判哲学而是因为单纯的求知欲去研究哲学的。因此，他的著作，连那本剧烈攻击哲学的《哲学家的毁灭》(《Tahāfut al-Falāsifah》)在内，同一般的辩论书籍完全不同，难以想象地打动了读者之心。这恐怕是因为他的哲学研究是立于为了解决云集于他心中并且烦恼着他的无数急需解决的疑难问题的真诚努力之上的缘故吧。

安萨里以极大的热忱专心于哲学是他于公元 1091 年成为巴格达尼采姆大学的哲学教授以后数年的事情。他特别彻底地研究了法拉比和伊本·西那的著作。但是，当他想要尽力完全理解他们的时候，他发觉比从前更为严重的疑惑反而抬头了。依据哲学研究是不可能解决心中的疑问的。公元 1095 年的时候，在学术界，安萨里作为巴格达的大教授其名声正在高涨、其地位也相当显赫，而羡慕他的学德云集于其身边的老年、青年生徒也不可胜数，一句话，他正处于荣誉的高峰上。但是，安萨里却特别地不甘清闲，怀疑和焦虑之风不分昼夜地吹入他的心田。他对自己所说教的堂而皇之的学说实在是一点自信也没有，他无论如何不认为那是"真理"。哲学所给予的只是诠释和真理的形骸，而不是他日夜思慕的渴求着的有生机的真理本身。奥古斯丁说：

主啊，直到去您那里休息以前，我的心将不得安宁。

这也是安萨里的精神。理性和信仰的矛盾是安萨里精神苦恼的源泉。而另一方面，作为他灵魂故乡的伊斯兰精神文化正日趋一日地步入堕落之途。他抛弃了自己世俗的地位、世俗的知识等所有一切世俗的东西而去探求真理。他认为必须重建伊斯兰。他从巴格达出走后，过了十余年的流浪漂泊的生活。断然抛弃一切而过着流浪生活的安萨里，来到叙利亚后加入了苏菲的队伍，进行隐蔽的神秘主义的道乘修炼，终于得到"照明"（ishrāq）的体验。[1] 在他从怀疑和焦虑中拯救灵魂之前，这一深刻的内向生活的非常有趣的经历在其所写的自传体"告白"《迷途得救》（al-Munqidh min ad-Dalāl）中有详细的记载。

体验到精神拯救以后，安萨里的活动在消极和积极两个方面展开了。所谓积极方面，就是在其大作《宗教学科的复苏》（Ihyā 'Ulūm al-Din）中被具体化了的对一般信徒大众中的知识文化人的宗教教化工作。安萨里在对生活着的安拉的体验上是个地地道道的苏菲。另一方面，他在苏菲主义的个人主义里还未能找到最后归宿。对于独自坐在解脱境的高峰上而不关心他人灵魂拯救的人来说，安萨里是个过分热心的宗教家。当时映入安萨里眼帘的苏菲主义是一种重视个人的体验而不顾他人的独善主义。对于他，所谓真正的宗教不是只把少数选民的体验作为问题，而是要把拯救全体信徒作

[1] 在《Mishkāt al-Anwar》中，安萨里把照明论哲学理论化。这本小册子对后来的思想家、特别是对 Suhrawardi（as-suhrawardi al-Maqtul）派光哲学的发展产生重大影响。有英译本（Lahore，1952）。

为目的。然而，一方面，那些应该努力于拯救全体信徒的正统派宗教领导者完全是伪善的，他们已经法利赛化，他们因作为社会制度的宗教所给予的权势而骄矜。另一方面，在信徒个人心中的信仰之灯却熄灭了，按照教义学家所教诲的那样，只是外在地遵守形式主义的信仰条规几乎成为信仰的全部内容。按安萨里的说法，时代的确患了"重病"。治愈这一重病的唯一途径就是把形式化的枯燥的信仰从外面重新导入个人内心的温床，由滚滚的生命泉水使其复苏。这一信仰的内在的深化使安萨里在伊斯兰思想史上留有不朽之名。安萨里把自己在苏非主义修炼中所得到的深刻的"安拉之光"的体验凝聚在原来的形式化教义的中心，想以安拉之光从里面照耀它。《宗教学科的复苏》就是安萨里为了以被赋予内在意义而复苏了的新的教义去教化、拯救迷途的一般信徒这样的目的而写作的纪念碑似的作品。但是，对于安萨里，除了这些积极的建设性的活动而外，还有消极的破坏性的一面，那就是在《哲学家的毁灭》(Tahāfut al-Falāsifah) 一书中所具体地表现出来的对于亚里士多德主义的攻击和批判。此书有拉丁文译本 Destructio philosophorum。后来的伊本·鲁世德（阿维罗伊）又对批判者作了更为严厉地反击和批判，写出了《毁灭之毁灭》(Tahafut at-Tahāfut) 一书。后书也有拉丁文译本 Destructio Destructionis。不过这些内容已不限于伊斯兰哲学的范围而属于西方中世纪古典哲学了。①

---

①Tahafut al-Falasifah有英译本S·A·Kamali, Pakistan philosophical Congress, lahore, 1958.

Tahafut at-Tahafut 有英译本 Van den Bergh, The Incoherence of the Ineoherece, London, 1954.

《哲学家的毁灭》一书的写作，完全是为了攻击亚里士多德的哲学这样一个纯粹消极的目的，并不是想要提供代替被攻击学说的另外一种哲学理论。但是，当着安萨里把被吸收于伊斯兰哲学的亚里士多德主义的根本命题逐次地进行批判攻击的时候，他同只是鼓吹盲目信仰的一般宗教领导者不同，是以理性的哲学的方法进行的。因此形成了自己的一种哲学思想，这就是通常被称为安萨里相对主义哲学的东西。安萨里所提出的问题，无论哪一个，都是伊本·西那的亚里士多德主义的重要命题。这些命题是从正面否定伊斯兰教义的，例如，宇宙从无始的过去就存在、没有创造上的始点说（否定安拉创造天地，creatio ex nihilo），安拉只认识一般、与个别无关说（否定安拉的全知），否定安拉的意志及其他各种属性的实在性说（同基于《古兰经》所载明的属性论相矛盾），否定肉体复活（否定最后复活、审判日的教义），主张自然法则的绝对不变性、必然性（否定安拉的奇迹、从而否定安拉的全能），等等，涉及面非常广泛。对其中含有哲学意义的某些问题，想把它们介绍一下。

第一，谈谈安萨里的时空观。

很有价值的时空相对论是安萨里哲学的特征。这一思想是在对经院哲学家们的世界无始论的批判中铺陈开来的。哲学家们，依据亚里士多德，主张世界是永恒的（qadim）。已如第一章所说明的，所谓"格迪木"（qadim）意味着按照过去的方向无论追溯到何处皆无尽头的久远。因此，所谓"永恒的"在这里也可以说就是"无始的"。在伊斯兰哲学中，认为世界在空间上是有限的但在时间上是无限的。世界从无始的过去就存在着，它是无始的。因而认为，安拉在遥远过去的某一时刻上从无到有地造出世界是不可能的。这一思想

再前进一步，很容易成为对造物主的否定。本来在希腊哲学影响下所形成的伊斯兰哲学，承认永恒的无始的而又完全不具有任何形式的纯粹质料（所谓"第一质料"）的存在，以及具有必然性的第一运动的存在。换句话说，其结果也就是承认世界是无始的。但是据《古兰经》，世界绝对不是无始的，在这里俨然存在一个叫作安拉的造物主。这样，哲学家们虽然是伊斯兰教徒，但是也不得不否定《古兰经》的结论。世界同安拉一起从无始的过去就存在着，它不是安拉时间性地创造的东西。

对于哲学家们的这一见解，安萨里作了如下的批驳。他认为，哲学家把本性上的先后与时间上的先后混为一谈了。在时间上占先未必也在本性上占先。尽管质料和运动是从无始的过去就存在的"永恒的"东西，但这并不表明在它之前造物主的存在没有任何可能性。安拉从时间上来看，同世界一起是永恒的；但是在本性上是先于世界的。所谓安拉先于世界，不是说在时间上占先而是说在本性上占先。安拉与世界的关系同太阳与光的关系恰好相似。太阳作为光之原因比光在本性上占先；但在时间上太阳存在的同时光就存在。安拉的创造世界，在这一意义上，可以认为是因果关系；不应该给予时间上的解释。普通伊斯兰教徒有这样一句口头禅："世界尚未有，安拉已存在。"（kāna Allah wa-la 'alam）。可以认为，它说明的是安拉的创造行为发生以前的状况。但是，在时间上解释安拉的创造就陷入了自相矛盾之中。"安拉已存在"——"存在了"（kāna）是什么意思呢？"存在了"是个动词当然不能认为可以脱离时间，也就是，所谓"存在了"是在时间内存在了。因此，所谓"安拉已存在"不能不解释为"安拉在时间内存在了"这样的意思。因此，如果安拉是永恒的

(即无始的)，把这一永恒的东西置于时间中，那末时间也同样必须是永恒的。而如果承认时间的永恒性，当然也必须承认世界的永恒性。果然如此，那末所谓"世界尚未有"、"安拉已存在"岂不互相矛盾了吗?

但是进一步来看，认为安拉与时间一起都是永恒的这一见解本身也毕竟是有问题的。

所谓时间 (zamān) 是什么? 时间是某种实在的东西吗? 例如，还有一句口头禅叫"安拉存在了，而且将来还存在。" (Kāna Allah wa-yakūnu) 这里明显地承认了过去("存在了") 和未来("将来存在")。所谓过去和未来是实在的东西吗? 安萨里认为绝对不是。上述命题是以表达安拉的存在为目的的，但是无论过去，无论将来，都与安拉的存在没有关系。因此，时间不是陈述的直接对象；而直接对象是安拉的存在。所谓时间，只不过是对我们给予某种必然性的一种关系 (nisbah)，时间是我们表象的作用，是纯粹的关系 (idāfah mahdah)；决不是实在的。当我们认为某一种存在开始的时候，一定预想了在它之前是什么状况。我们是能够这样地表象其物的。

> 人类的表象能力，无论怎样当把握开始的东西的时候，如果不想象在它以前存在着什么东西，那就一定不可能捕捉其开始。"在它以前存在的是什么东西呢?"表象无论如何不可能从这里离开，以至它被认为好象是实在的东西。这就是时间。①

① Tahāfut, I.

时间不是实在的，而只是在我们表象物的情况下必定伴随着的一种形式，不过是对于我们的一种关系。因此，时间完全是相对的。对于时间，绝对的前或绝对的后均不得有。这一瞬间定名为“现今”，对于另一个下一瞬间便成为“过去”。现在我们叫作“过去”的，也曾经是过“将来”。从前曾经叫过“将来”的，仍然同一个东西，却变成了“过去”。

空间（makān），与时间完全相同，也不过是一种“纯粹关系”。当我们表象某物的时候，其物一定在时空关系中被表现出来。与时间相同，空间也是我们表象物时必定伴随着的一种形式。对于空间本身，既没有绝对的上也没有绝对的下。某一物之上顶便是位于其上之物的下底。

因此，哲学家所说的世界在时间上是无限的而在空间上是有限的，完全是信口雌黄。时间如果是无限的，空间也必定是无限的。即使说空间是诉诸外部感觉的东西，而时间是内在的，那也丝毫说明不了什么问题。因为我们终究不能完全脱离感觉的东西。

时间和空间一起不过是各种各样的物的相对的关系。也就是说，它们是同各种各样的物一起被创造的东西，或者说是安拉在我们之中所创造的概念间的关系。换言之，时间和空间是我们表象现象界的一种形式。说到底，时空是在我们这一方面所形成的一种主观关系。当我们认识这一世间事物的时候，如果没有时空关系，就不可能进行认识。我们甚至对安拉都时空地予以表象。但是因此认为安拉自身也在时空中并被限定于时空中，那就大错而特错了。离开现象界，时

间、空间在客观上不具有任何实在性：①

第二是安萨里关于作为安拉属性的知能和意志的论述。

据伊斯兰哲学，某人意欲什么就意味着其人有某种欠缺的东西，即因为有所欠缺所以有所要求。因此，哲学家们说，认为安拉有意志就等于说安拉有某种缺欠。哲学家们的意见是，本来所谓意志是物质世界的内部现象，作为全然不受物质束缚的纯粹精神的安拉不会有任何意志。安拉的本质不应求诸意志，而应求诸知能。最高的存在者即安拉以知能作本质。安拉所知就是从安拉流溢出来而存在着的东西。因此，必须认为，安拉在其创造行为上与任何意志无涉而是纯粹的观念上的想象。但是，安拉所知之东西即安拉的认识对象指的是什么呢？安拉能够认识所有一切存在物吗？即所有一切的东西都能成为安拉的认识对象吗？哲学家回答说，决不是这样的。一般地说，在思维及其对象的关系上，必须注意的是，思维服从其对象。因此思维与对象一起变化。如果对象从某一物变向他物，当然思维本身也相应地随其变化。哲学家在这里终于获得了重大的结果：安拉是只能认识一般的。安拉的认识是完全超越时空的，它不把个别作为对象。例如存在于时间内的东西必然从"尚未产生"进入"现时存

---

①关于世界的永恒性，M · Worms, "Die lehrevon der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen philosophen des Orients, und ihre Bekampfung durch die arabischen Theologen", Beitrage zur Geschichte der philosophie des Mittelalters Ⅲ, 4.Munster, 1900.

关于时空论，A · Mansion, "La theorie aristotelicienne du temps chez les peripateticiens medievaux", Revue neoscolastique ×××Ⅵ, 1934.

关于安萨里时空本源性的相对论，J · Obermann, Der philosophische u.religiose subjektivismus Ghazalis, Wien u.leipzig, 1921.

在”，从“现在存在”再进入“已不存在”，即从“Sayakūnu”（阿拉伯语“存在”的未来时——译者）到“kō'in”（阿拉伯语“存在”的现在时——译者）再到“kūna”（阿拉伯语“存在”的过去时——译者）。那末，认识时间性东西的我们的认识当然也要伴随其相应地过渡。但是作为安拉的本质的安拉之知能（认识）如果同对象一起变化，那末安拉本质的不变性又在何处呢？独一而不变的安拉之本质如果认为是变化的，那不明显地自相矛盾吗？所以，安拉只能认识一般。例如安拉对于人类，它所认识的是成其为人类的东西即人类的一般特征。而关于在某种情况下某一场合中的个人经纬是其所不知。这就是那个不仅成为哲学上而且成为教义学上的大问题的“安拉只认识一般（普遍）”的著名命题。

据安萨里的意见，上述说法是因为忘却了时间和空间对于我们不过是用以表现物的一种表现形式、关系而引起的误解。因为我们的表象在本质上不能脱离时空，所以要随对象一起相应地变化。但是，在其变化着的东西中，我们的认识本身严格地说是不变的。不仅如此，如果进一步去思考，说思维随着思维对象而变化也是完全错误的。认识多种多样的东西，并不意味着认识本身的多种多样性。现在，当把位于我的右边的物移到左边的时候，我们的认识本身最后也随之从右变成左吗？所变化的只是对象改变了在我们表象中对于我们的关系。认识本身没有变化，进行认识的人之本质也没有变化。①

关于安拉意志问题，哲学家们说，安拉以其知能作为本质，难道还需要意志吗?! 安萨里反对哲学家的见解，他

①Tahāfut，×Ⅲ.

说，意志肯定是安拉的永恒的属性之一。当然，安萨里也不否认哲学家所主张的认识的重要性。他承认认识比之意志是更重要的东西。认识了而后始能对其产生意欲。但是，在认识方面，不承认存在者的统一性。认识各种各样的物、认识其物主观上所具有的各种各样的关系、进而认识自己的认识，所有这一切不过是没有终点的无限过程。在这一无限的过程中，给予终点、围绕它而构成一个混然的统一体，无论如何需要意志的活动。即使在安拉那里，其认识仍然是由于安拉的本源性的永恒的意志始能成为一个严密的统一体的。因此，所谓安拉之意欲世界就是在其意志中认识世界。安拉对于世界上无论怎样细致的部分都能认识。安拉不仅认识一般、普遍，而且完全认识个别、特殊。

第三，关于灵魂不灭的问题。

对于肉体和灵魂的关系，伊斯兰哲学是二元论的，它认为，肉体是灭亡的而灵魂是不灭的，与肉体死亡同时被从那里解脱出来的灵魂不再重新与肉体结合。这样，在哲学中，伊斯兰教义的最为重要的信条——末日论被否定了。对此安萨里说，哲学家们的说法没有任何确实的根据。他们有什么权威否定启示的教义？哲学家承认现实生活着的人类是由灵魂与肉体构成的。也就是说，他们承认灵魂与肉体的第一次结合。但是这一结合，如果认真考虑一下，恐怕的确不是那么玄妙、那么令人惊叹的。因为人现实地看到了这一次的结合，所以不能不承认它。如果没有看见的话，恐怕就不会承认了。如果已经承认了第一次的结合，一旦灵魂与肉体分离开来，否定再次结合的可能性就没有理由了。我们宁可遵从《古兰经》的教导，承认灵与肉在复活日将再次结合。

最后，第四，谈一下成为安萨里哲学的最鲜明特征的偶

因论；权且结束本节。①

安萨里的偶因论（偶然论）是与奇迹可能性有关而被展开的因果否定论。其根本论点是，只有安拉是独一无二的绝对"原因"，而自然事物，无论任何东西，也不能成为其他别的东西的真正原因。固然，安萨里并不是完全否定经验界原因与结果的特殊关系。但是对两者的结合，不是置于哲学家们那样的不变的自然法则的必然性之上，而是基于安拉之全能。如果遵照哲学家们的说法，承认必然的自然法则，那末奇迹理所当然地必须被否定。

本来在伊本·西那的体系里，安拉是绝对的必然的存在，其作用可以说简直就是自然法则。这样的安拉不是绝对自由的人格神，而是一种被束缚于自己的必然性之中的不自由的机械的东西。从闪族一神教的神的表现形象来看，这样的神无论如何不能满足生活于一神教的自由人格神的信仰之中的宗教人类。宗教人类的神必须是绝对自由而又绝对全能的。在这个神的绝对权威面前没有不可能的事情。当神意欲人们叫作自然法则的东西的时候，便能随心所欲地毁坏它。

安萨里象N·马勒伯朗士那样，只承认在神与物之间的必然的因果关系，而不承认在物与物之间的这种关系。安萨里认为，所说原因和所说结果的联系完全不是必然的。例如亚里士多德派的哲学家认为，燃烧的原因是火。在这种情况下，火是被认为具有自然的必然性而机械地发生着作用的。据安萨里，燃烧的真正作用因不是火而是安拉。哲学家把接触火常常引起燃烧的事实当作唯一的根据认为两者之间

---

①Majid Fakhry, Islamic Occasionalism and its Critique by Averoes and Aquinas, Landon, 1958.

有因果关系。但是，这一事实只能说明燃烧同火一起发生，或者接续着火而后带来燃烧，燃烧是由火引起的。这里完全没有证据说燃烧没有火以外的原因。总之，据安萨里的意见，因果律决不是必然的自然法则，而只不过是时间的起继关系而已。这样，他的结论就同艾什尔里派思辩教义学对因果律的否定相一致。在这一点上，安萨里是后来的英国哲学家休谟的思想先驱。

安萨里对亚里士多德主义的攻击性批判，给正在东方伊斯兰世界兴起的一般信徒对于哲学的反感以决定性的影响。当时狂暴的信徒们在街头践踏"无神论者们"的著作，并把它烧毁。就连在学问和思想之城的巴格达，一时节哲学也呈现出完全凋敝的样子。作为伊本·西那之学根据地的东方，敢于为哲学辩护的、响应安萨里的批判而与之进行公开论战的人一个也没有。但是，很意外，在《哲学家的毁灭》一书出版约百年之后，在遥远的西班牙一本题名为《毁灭之毁灭》的书籍问世了。它对安萨里进行了战斗性的讽刺性的反击，对安萨里的批判进行了严厉的再批判，彻底地攻击其弱点，从而使亚里士多德主义重放万丈光芒。这个人就是伊斯兰经院哲学的理性主义者伊本·鲁世德（阿维罗伊）。伊本·鲁世德是伊斯兰亚里士多德主义的最伟大的代表人物。他的彻底的理性主义，除了托马斯·阿奎那之外，在东西方经院哲学界恐怕可以说是无人匹敌的。从其亚里士多德主义来看，叫作伊本·鲁世德思想的东西还只能认为是不纯正、不彻底的。因此，伊本·鲁世德对安萨里的批判被认为是粗笨而幼稚的外行话，勿宁说是很自然的。伊本·鲁世德处在非常优越的位置上，冷静地傲然地牵制着对方，到处揭露其逻辑缺陷，以独特的辛辣的嘲讽的手法指出其思想的肤浅、单薄，

结果不过是第一流教义学家的诡辩。伊本·鲁世德极力陈言，安萨里叫作亚里士多德哲学的东西实际上不外是伊本·西那的不彻底的理性给哲学带来的渣滓，因而不是真正的哲学思想。从这一傲岸实在傲岸、痛快诚然痛快的高洁无比的态度中，我们看到了伊本·鲁世德的面目。我们在更进一步地阐述他的思想之前，必须简单地描述一下伊斯兰西方哲学思想发展史的概况。

经院哲学——Falsafah

西方伊斯兰哲学的发展

一 “孤独的哲人”伊本·巴哲

伊斯兰哲学分为东方和西方两部分。哲学史家们通常认为，东方的顶点是伊本·西那，西方的顶点是伊本·鲁世德。如果了解了东西方的代表者伊本·西那（阿维森纳）和伊本·鲁世德（阿维罗伊），那么，于伊斯兰哲学的全貌不妨认为是清楚的了。

在伊斯兰哲学史上，所谓“西方”哲学是指与前面讲述的在东方伊斯兰各国发展起来的希腊派经院哲学相对的、兴起于安达卢西亚（西班牙）的、以阿维罗伊（伊本·鲁世德）为代表的同一个希腊派经院哲学。虽然是同一个希腊派经院哲学，但从实际的形态上看，西方与东方还是有不同的。与东方哲学相反，这一西方哲学对伊斯兰思想内涵来说，几乎完全是与其脱离开来的孤立现象。它对后世伊斯兰哲学的发展所给予的影响是微不足道的。但是它输入西欧后，却极大地影响了基督教哲学。在这里，与其描述它的外部景观，不如寻觅它成为西欧哲学一部分而被继承和发展的极其不幸的命运之脉络。就连西方哲学的代表者伊本·鲁世德在伊斯兰

思想界继承其学统的门弟子一个也没有；而在西欧天主教思想界却产生了许多生徒。他们就是在中世纪哲学史上起过重要作用的拉丁·阿维罗伊们。在西方哲学史上，阿维罗伊的影响发端于经院哲学最盛期的十三世纪，一直延续到十七世纪末。

西班牙的伊斯兰哲学始于中世纪以来在西欧思想界以阿维帕格拉丁化之名为世所知的伊本·巴哲。他生于萨拉戈萨，但生年不详。他于公元 1118 年来到塞维利亚，在这里他变得异常活跃。后来，他来到法斯城的所谓阿尔摩拉维德（Almoravid）王朝①，并留居于此，直至希吉拉历 533 年（公元 1138 年）死去。

作为哲学家的伊本·巴哲在逻辑学和形而上学方面师从东方的法拉比，特别尊重亚里士多德，并从所有角度研究了亚里士多德的哲学。伊本·巴哲注释了亚里士多德的有关的自然学著作，比较早地写出了关于亚里士多德派逻辑学的研究论文。

他反对一般哲学家的脱离俗世、抛弃公众生活而专事于冥想的超然态度。二十几年间，他任职穆拉比兑王朝宰相，投身于瞬息万变的政治生活的旋涡之中。但是他热爱追求真理的深邃的哲学。在现世生活中很难得到一瞬间静观之时而又以永不止息地追求真理（Haqq）为特征的伊本·巴哲的性格，反映在其思想里，是他憎恶神秘思想的倾向。因此，据他的意见，安萨里的学说是不完满的。按照安拉照明说（ishrāq），由于一举无余地把握了真理，所以人类成为完美的、幸福的。这样的神秘学说不可能使他满足。真理已被宗教神秘主义的感性映

①即穆拉比兑（Murābit）王朝。——译者

象所覆盖，在神秘主义的令人陶醉的境界里只有一个人的幸福，决不可能发现真理。伊本·巴哲认为，只有完全脱离感性的，不被感性欲望所迷惑的纯粹的理性思索才能给予看到至高无上安拉的特权。伊本·巴哲具有渊博的知识和出类拔萃的思想，以至被世人誉为"知识的宝库"。但是由于致力于现世的事业，他很少闲暇，连一本大的代表作也没有留下来。正如后来的哲学家伊本·图斐勒所说：

> 他（指伊本·巴哲——中译者）对俗世的事务竭尽全力；在尚未打开他的知识宝库、把其智慧的秘密昭示给人们的时候，他就死了。他的著作大部分尚未完成；最后成书的少数东西也只是仓卒写就的相当简单的小论文。①

据伊本·巴哲，存在者分为两大类：其一是受动的；其一是不受动而能动其他的。这一受动的东西就是物质，但并不限定于此。受动的东西因为其受动一定有能动的东西。对于受动的东西的运动因为是无限的，所以作为引起这一运动的东西必须认为也是无限的力即永恒的实在。这一自己不动但能动其他一切的永恒的实在就是作为理性（'aql）的安拉。

物质的东西是由外力而受动的，理性作为能动物质的东西，自己本身是不受动的。而在物质和理性两者中间，是以自己能动自己的灵魂（nafs）所处的位置。人类的灵魂只是一个一个人的个人的东西。肉体死亡后，灵魂作为一个一个

①Hayy Ibn Yaqzan.

的存在仍要继续下去。灵魂在其自己状态是感性的，本能的。关于这一点，动物、人类都一样，只是人类由于有意识地在精神方面努力向上，使其灵魂逐渐地克服掉物质性、潜在性的障碍，终于能够达到作为人类灵魂所能达到的最高的纯粹的“理性”（即上述的获得理性，intellectus acquisifus）。但是在此必须注意，理性阶段一到来，它本身就不是个别的存在。理性与灵魂不同，不以个别的形式存在着。因为理性是一般。理性在万人而为一。也就是说，只能有人类全体的理性。而这一人类全体的唯一的理性是从比它更居上位的永恒的“能动理性”流出的，并与“能动理性”直接相关联。这一“理性唯一说”作为阿维罗伊的独特学说进入中世纪基督教神学，成为西欧经院哲学家阿尔伯特·马格努斯、托马斯·阿奎那等激烈争论的问题。但是，实际上，关于这一问题，作为伊本·鲁世德（阿维罗伊）先辈的伊本·巴哲（阿维帕格）已经以明确的形式予以表达了。这一事实是值得注意的。

在伊本·巴哲的思想中，哲学占有怎样的位置呢？关于这个问题，从西方伊斯兰思想不期望采取哲学拥护论的立场来看，是有充分研究的必要的。

据伊本·巴哲，宇宙的构成，要之，是链条的形式。首先，位于最下一级的物质如果不具备某种形，当然就绝对地不能存在。这一物质东西之形是感觉的。其次，位于物质之上位的灵魂采取感性的和理性的形。再次，如要成为人类的理性，就得消除感性的要素而增加理性的纯度，一旦达到更高位上的能动理性和其上位之天界，理性的性格就完全变为纯粹的了。从感性东西开始直至纯粹理性形成一个链条形式，当完全把握这一链条的时候，人类就能够体味到成功后

的最大喜悦。

在从感觉的个别到超人类的神圣的东西这一人类精神的艰难的发展过程中，人类如果没有优秀的向导就不得不迷途。这一向导只能是具有一般性[1]知识的哲学家。人类精神，为了完善，只在宗教的神秘的迷梦中幻游是不可能全然向上的，人无论如何必须依靠理性的力量。理性思维把作为人能够完全理解的东西理解了，而且因此给人带来了最大的幸福。这一人类的最大幸福最终就是思维和思维对象的合一。认为哲学认识的最后阶段是思维和思维对象完全融合的混沌境界的伊本·巴哲的哲学，要之，是人类主体把直观自己本身作为目标的一种理性的神秘主义。但是，伊本·巴哲把苏非主义的修道功业看作邪门歪道而予以拒绝。他不断地强调，灵魂同安拉理性的合一不是通过苏非们的疯狂的兴奋，而是只有沿着一步一步地踏踏实实地发展人类理性的、锐化其认识能力的冷静的哲学途径才能达到。

因此，人要经常关心理性能力的发展，不忘记以理性来指导行动。从而，伦理应该是个人的。对于主张社会伦理说的人们，伊本·巴哲采取个人伦理说的立场。但是，他毕竟也不能否定社会生活的价值。他认为，社会生活是为人之方便。如果大众沉溺于低下的享乐、迷恋于情感的时候，利用社会生活予以节制也认为没有坏处。但是，他教诲说，理想中的人类，作为人类，为了度过完美的人生必须最理性地生活，并且必须为此脱离社会生活而个人地步入孤独之途。在这里，我们也许可以窥见"对俗世事务竭尽全力"而不能很好

[1]此处所谓"一般性"是哲学术语，与个别相对待。不是"平平常常"的意思。——译者

地安静地进行思索的伊本·巴哲的烦恼。不知是否上述原因，他的代表作题签了《独居者养生法》（Tadbīr al-Mutawahhid）这样一个很有特色的书名。

伊本·巴哲于公元1138死在非洲。本来他就有很多论敌；愈到晚年论敌愈多。他们教唆、煽动民众把伊本·巴哲作为无神论者广泛地进行批判，以引起世人对他的恶感。可以相信，"孤独的哲人"伊本·巴哲恐怕是被毒死的。[1]

二　伊本·图斐勒的哲学小说

作为个人的人类哲学的完成——这一问题在公元十二世纪是西班牙伊斯兰思想界的中心论题。认为人类的最终幸福不是苏非主义的自我意识消失后的恍惚的体验，而是在理性的哲学思维的极境中所经验的、同纯粹理性合一时窥见的神性秘仪。当人由于精神的修炼逐渐地抛弃感性的质料要素的时候，终于能够达到这一境界。伊本·巴哲的这一思想，可以说是在当时的知识阶层中间流行的主题。继伊本·巴哲之后而成为西方伊斯兰哲学代表者的伊本·图斐勒也把这个问题作为其著名的哲学小说《哈义·伊本·叶格赞》（Hayy Ibn Yaqzān）[2]的根本主题。

为了说明在伊斯兰西方哲学界占有极其重要位置的伊

---

1 关于伊本·巴哲的研究，Miguel Asin Palacios, "EL filosofo zaragozano Avempace", Revista de Aragon, 1900.

伊本·巴哲的辑文，Majid Fakhri(ed.), Opera Metapysica, Beirut, 1968.

2 Hayy Ibn Yaqzan意为"觉民之子活泼"，含有"人智自神智得来"之意。——译者

本·图斐勒，首先对于形成其思想的背景的相继统治北非和西班牙的两个王朝即阿尔摩拉维德王朝和阿尔摩哈德(Almohad)王朝的情况作一下简单的叙述。

阿尔摩拉维德是阿拉伯语"阿尔·穆拉比兑"(al-Murabitūn)的讹读。他们本来是非洲撒哈哲部族的一个支派，后来是保卫没有城防的修道院的一种"僧兵"。他们从希吉拉历五世纪（公元十一世纪）起逐渐占领了非洲；并侵入了西班牙，占领其一部分领土，建立了强大的王朝。但是，原本没有受过优秀文化传统滋育的穆拉比兑人在不长的年月里就陷入道德沦丧之途。在知识生活中，表现出一种非常狭隘而浅薄的意识。在教义上，他们绝对地恪守马立克·伊本·阿那斯的教条①，不敢越雷池一步，其结果以至使粗俗的拟人神观（Anthropomorphismus）极其猖獗。

> 只有信奉是我们的义务，各种各样的问题皆为异端。

他们把马立克的这句名言作为自己的根本信条。对《古兰经》只能如此这般地去信，而不应该对它进行考索与诠释。人们只能暗记和背诵《古兰经》；对它进行研究的人永远地死去了。而且在《古兰经》以下历来几乎被视为神圣绝对真理之标准的哈迪斯也被当作无用之物抛弃了。"同哈迪斯相比，猪头更优。"这是阿斯巴格·伊本·哈利勒的名言。当时，在东方思想界闪烁着光辉的安萨里在其著作中对他们进行了无情的批判。

---

①但马立克本人决不是那样狭隘的思想家。

在这种情势下，深深醉心于安萨里学说的北非人伊本·突马尔特出现了。在打败了那个腐朽的王朝之后，建立了一个新的王朝。突马尔特以西班牙为开端曾经游历了伊斯兰各国，访求真正的知识，特别是在巴格达，由于学习了安萨里的学说终于下定了打倒穆拉比兑王朝的决心。[1] 希吉拉历515年（公元1121年）在麦斯木达部族的柏柏尔人的支持下，伊本·突马尔特僭称"马赫迪"。由于新王朝的建立，西方精神界为之一新。伊本·突马尔特的信仰以《古兰经》、逊奈为中心，对拟人神观宣布圣战（jihād），并决定扑灭它。对于伊本·突马尔特来说，拟人神观就是异端（kufr）。这个新王朝俗称"阿尔摩哈德"（Almohad）王朝，阿拉伯原语为"穆瓦希德"（al-Muwahhidun）。[2] 伊本·突马尔特的继承人阿布杜勒·慕敏当上了哈里发，慕敏以后第二任哈里发是阿布·雅各布·优素福，第三任哈里发是阿布·优素福·雅各布。这时正是以摩洛哥为中心的新兴王朝势力如旭日东升那样辉映着西方世界的时代。

在教义学上，穆瓦希德王朝断然地实行了著名的改革，把当时还被视为异端的艾什尔里和安萨里的教义作为公认的教义。艾什尔里和安萨里的被公认总之意味着在信仰中被导入了理性的要素。这样，在不长的时间里，教义学和哲学终

---

(1) Goldziher, Le livre de Mohammed ibn Toumert Mahdī des Almohades (texte arabe accompagne de notes biographiques et dane introd., trad. par Gaudefroy-Demombynes), Alger, 1903.

(2) Dozy, Histoire des musulmans d'Espqne (nouvelle édition revue et mise ōjour par Levi-provercal, Leyde, 1932); Histoire des Almohades d'Abd el-Wahīd-Merrōkechi, (traduit par Fagnan), Alger, 1893; Bel, Les Almoravides les Almohades.

于盼来了光明的日月。

哲学家伊本·图斐勒被授以显要的职位，允许他自由地发展自己的思想。这是穆瓦希德王朝第二任哈里发阿布·雅各布的德政。在这位哈里发的理解和保护下，伊本·图斐勒写完了其著名的哲学小说《哈义·伊本·叶格赞》[1]。为什么他要把自己的思想以小说这样特殊形式表达呢？对此，人们有各种各样的议论。但是，作为根本原因认为是他的爱好文学和艺术的性格恐怕是适当的。他一生热爱哲学，常常以关于哲学上的议论和冥想为乐趣。但本质上，他处处是思想上的 Dilettante（爱好文艺者）。他喜欢思维，但他丝毫不想象伊本·西那那样把这些思维成果作为严肃的科学著作发表出来。

伊本·图斐勒在西欧以阿布巴克尔之名中世纪以来颇有声望。这个拉丁化的名字是由 Abū Bakr 讹传所致。伊本·图斐勒生于公元十二世纪初叶，据说出生在西班牙格拉纳达附近的古奥第斯（Guadix）。后人于伊本·巴哲门下，一般认为是其弟子。从希吉拉历 549 年（公元 1154 年）开始仕于穆瓦希德王朝，担任哈里发阿布·雅各布的御医，并竭诚努力于振兴这个王朝的哲学。希吉拉历 578 年，他以高龄之故辞去主御医之职，推荐后学以代替自己。其时被他推荐的

---

[1] Pococke, Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ebn Thopail de Hay ben Yoqdhan, 1671, Oxford; Leon Gouthier, Hayy ben Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail, Alger, 1900, 2ed. Paris, 1936; Evan Goodman, Ibn Tufayl, Hqyy ibn Yagzan, New York, 1973; Léon Gauthier, Ibn Thofail, savie, ses oeuvrer, Paris, 1909.

人，就是有名的伊本·鲁世德（阿维罗伊）。[1] 隐退后他并未失宠，仍然受到继位哈里发阿布·优素福·雅各布的尊敬和关怀。希吉拉历 580 年，他合目永眠了。

伊本·图斐勒不仅极大地关心已由前辈哲学家伊本·巴哲所研究的问题即个人同社会的关系、个人的完成等问题，而且急于解决成为西方伊斯兰思想一种特色的宗教与哲学之间相互关系的问题。他的哲学小说就是为了从根本上表现宗教与哲学的一致而写作的。这一见解恐怕没有多大问题。

《哈义·伊本·叶格赞》（《叶格赞之子哈义》）这本小说的开头，有作者关于哲学史见解的一席谈。伊本·图斐勒把赞赏的言词奉献给了他的先行者伊本·西那、安萨里、伊本·巴哲等。同时，拉开了小说的帷幕。在小说的舞台上并排出现两个小岛。一个岛上人很多，而另一个岛上却只有一个幼童。这个孩子不知从何处漂泊而来；或许他本来就是在这个岛上自然产生的。他没有双亲，一只慈爱的羚羊哺育了他。他是一个人生活在这个全无人烟小岛上的鲁宾逊。看来伊本·图斐勒有浓厚的文学兴趣，或者完全忘记了阐述哲学真理这个根本目的，把这个幼童重复进行着的各种各样的活动以及利用自然物的日常生活情形，以其细腻而具有魅力之笔绘声绘色地叙述出来。这个孩子出生后就接受了罕见的理性，什么东西也逃脱不了他的眼睛。他从自身周围起，捕捉所有一切东西作为其观察、思考的对象。对自己以外的人类情况毫无所知的、不晓得语言的、连一本小册子也没有读过的这个幼童在完全孤立的状态中，自己教育自己。于是，他

---

[1] Edward Browne, Arabian Medicene, the Fitzpatrick Lectures delivered at the College of Physicvans, Cambridge, 1921；前岛信次《阿拉伯医术》。

完全独立地认识了事物的本质，逐渐地由特殊、个别，而上升为一般，理解了全宇宙为一是由于存在着"第一原因"。此后，开始从外面转入观察自己的内部，领悟到自己的内在本质是妄拉的东西，把这一妄拉的东西同其太初之源远远隔离开来的不外乎是物质。于是他确信，如果从自己内心镜面上扫却尘埃、舍弃一切物质性，就能够脱离虚妄的现象界而进入真实界。被这一信念所鼓舞，他一心一意地孜孜不倦地竭诚勤奋地努力求知四十九年的结果，是这一劳瘁得到了酬赏，终于到达至高真理。在这里，他亲自体验了在忘我入神的法悦之境同作为至高实在的"一者"融合为一。这时，在他的心目中，现象的"多"从各处消失了，只有浩大的"一"存在着。他转变成为自己的纯粹理性，认识了自己所熟悉的这一古老的世界。据伊本·图斐勒，这一恍惚的忘我之境就是哲学所能达到的最高境界。这一人物，正如小说标题那样，是叶格赞之子哈义。"叶格赞"（Yaqzān）是"觉悟者"、"常醒者"之意，是理性的象征。"叶格赞之子哈义"所象征的是哲学。这是小说的第一部分。

在同哈义生活的这个小岛相对的另一个岛上，情形完全不同，是固守传统风习的普通的人类社会。这一社会受极其低级的动物冲动所支配，盛行未开化的感性的宗教。这一社会的统治者是一个名叫沙拉曼（Salāman）的典型俗物。他的哲学思考能力几乎等于零，是个不知反思的人物。他严格地不加思索地固守着古来宗教的定则。而在他统治下的这些岛民完全坚信机械的盲目的信仰就是真正的宗教。然而在这个社会里只有一个人例外，是个杰出的人物。此人名叫阿布沙尔（Absāl）。他实行理想的信仰生活，忠实地恪守穆罕默德所定之教规。这一信仰不是如普通民众那样的盲目的、

机械的，而是从蕴藏于内心深处的动机出发去遵守宗教教义的。他经常反省、思索自己的内在的宗教体验。他由于内心深处之光而遵信穆罕默德的宗教，不单是盲目地接受昔日的权威从外面强加的东西。

某个时候，阿布沙尔产生了这样一个念头，渡过海去，看看对面岛上是什么样子。他以为那是个无人的小岛。但是，渡过去，到岛上一看，非常令人惊讶，岛上却有一个人，仅仅是一个人，在生活着。这个人就是哈义。阿布沙尔试图同哈义讲话，但是对于有生以来从未见过自己以外的人的哈义来说，他的语言是不可理解的。由于哈义的异常的天才和努力，这一障碍很快被克服了。两个人能够自由地互相表达意愿了。当由哈义说话的时候，首先他向阿布沙尔说明了他在法悦之境看到的哲学真理。

> 当阿布沙尔听完哈义讲述他在法悦之境所看到的情形的时候，他理解了关于自己至今所信仰的宗教（伊斯兰）的安拉、天使、天经、使者、审判日、天园火狱等所有信条结果不过是哈义所见到的最高实在的象征。因而，此后他心眼大开，觉得自己的思维火焰正在熊熊燃烧。他目睹了理性和宗教的一致。疑问的冰山业已消融，航路坦坦荡荡地在自己面前展开了。在宗教上无论还有怎样难解的问题，他，阿布沙尔，现在都可以自由地理解了。至此，关闭的铁门完全被打开了，迄今的暗室一下子突然变得明亮起来。他成为具有理智的选民。
>
> ……
>
> 而这回，阿布沙尔向哈义详细地说明了他自己现在所在的小岛、居住在那里的居民、他们的生活（特别是

不了解宗教之前与沐浴宗教思泽之后人们生活的不同）等等情况，接着又毫无保留地说明了安拉的世界、天园、火狱、复活、末日审判等人们所祷念的东西，以及降下审判、被天秤衡量、火狱上架有天桥等等教义。哈义听了这些完全理解了，而且认为这些教义，要之，同自己此前由于冥想而得到的东西没有任何矛盾。认为向人们弘扬这些教义的创始者（穆罕默德）的确是安拉的使者。不仅如此，他还认为穆罕默德向信徒所课之宗教义务（祈祷、施舍、禁食、朝觐等）完全是应该的；自己也要立即实行。

哈义从阿布沙尔那里知道，在对面岛上的居民还未能接触上述那样的真理，只知在迷惘和谬误中讨生活。他想渡海到对面岛上去，教化那里的人们，拯救他们。于是二人渡海来到阿布沙尔居住之岛。但是，他们煞费苦心地努力完全失败了。以这个岛的统治者沙拉曼为首的民众完全不能理解哈义所说的最高实在等等东西。那怕是一点点的松动，这些人在心里也要怀着疑问，反而陷入比此前更深的迷惘之中。想要打开俗人之眼不过是不了解一般民众的哈义的失误。

这或许是因为哈义同他们有严重的思想差别。哈义认为人类生而具有一切优秀的素质，包括锐敏的理性和坚定的精神。但是，他对于一般人的碌碌无为、精神空虚、易于误断、毫无节操等等此前全然无所了解。人类不知道《古兰经》本来就是这样描写他们的："他们只象牲畜一样，他们甚至是更迷误的。"（25：44）尽管阿布沙尔事先已就人类生性的懦弱，轻易背叛主命的劣性

等等唤起哈义的注意，但对哈义来说，这些奇[illegible]是不可理解的。[illegible]以无论到何处他都不会放弃其希望。

但是，实际上，哈义美梦一般的希望一下子崩溃了，只残存下对大众幻灭的淡淡悲哀。人们对他在忘我之境所见到的最高真理等等不屑一顾。一般民众所过的宗教生活可以说只不过是宗教在今世的最低限度的部分。哈义清楚地了解到，对于大多数人来说，首先是在没有极端大过的情况下度过今世，因而耽于享乐。他们要使叫作“俺的东西”的所有物不受他人侵害，而宗教对此是有一定程度的作用的。这正是民众从宗教里所得到的最大限度的利益。哈义理解了这样的事实，为了把俗人的知识和俗人本身引入正道一步也不能离开完全包含于安拉使者穆罕默德的言论中和宗教法中所令行禁止的东西。对使大众理解真理已不存幻想的哈义，阿布沙尔同他一起，回到了原来居住的岛上。两人在这里住了下来，一直到死怀着虔诚之心敬侍安拉。

在这篇小说里，哈义象征哲学（导向作为伊本·图斐勒理想的神秘主义直观的哲学），[1]阿布沙尔象征启示的宗教，沙拉曼及其治下的臣民象征机械的盲目的信仰。这篇小说的目的在于说明哲学和宗教当到达最高点时两者是完全一致的，在于肯定在一般民众生活中宗教的特殊位置。

一般民众由于受偏见和低级情欲所支配不可能进行正确的推理。因此，他们也没有愿望磨炼其理性而终于理解纯粹真理和接触最高实在。对于一般民众即使把最高真理展现出

[1] Yagzān和梵文buddha（佛陀）意义相似，是“觉悟者”之意。就此，也有人认为是受了佛教的影响。

来也没有任何好处。这些不可救药的俗人如果放在那里不去理睬，社会恐怕就要灭亡。一般民众是蠢物，但是因为他们占社会的大多数，所以置他们于不顾社会也不能进步。因此，无论如何必须把这一最高真理，那怕只是其影子也好，想方设法传授给民众。先知的使命恰恰是在这里产生的。为了使理性低劣之人多少了解一点最高真理，作为其手段只有利用感性形象以诉诸俗人们的想象力。宗教教义就是先知为了使哲学的真理让民众所理解而设计的一种象征性的东西。

从靠近最高实在的哲学家的位置往下看，宗教也许的确不是伟大的。然而哲学家不是为了自己而是为图谋广大社会的进步，必须认真对待涉及民众生活的宗教的博大恩泽，决不可轻蔑乃至损害宗教。因为民众愈不被教化愈难以拯救。认识最高真理的只是被允许的极少数选民。无资格的人接触最高真理反而引起其恐惧的怀疑心，步入迷惘世界。因此这些选民不能把其知识不分对象地传布出去。对于俗人勿宁佯装什么也不知道的样子告诉他："我的看法同诸位的看法没有一点差别。还有，我是同诸位一样地去行动的。"使对方安心，觉得应该毫不动摇地为其信仰而竭尽全力。

一边说哲学和宗教在最高的极境完全一致、一边又非常明显地把哲学置于宗教之上的伊本·图斐勒的态度，在宗教家们看来，自然是对至高无上的宗教的侮辱。加之又认为一般民众是知能低下的不可与之言语的愚物；即使不是如此，也足以煽动起一般民众的反哲学的疯狂情绪了。这样，终于引起了很有可能把哲学导向毁灭的危险情势就不足为奇了。果然，几乎一成不变地继承这一思想、并使之理论化的他的后辈伊本·鲁世德（阿维罗伊）被认为是一个地地道道的理性主义者、极端的无神论者而受到了来自四面八方的人们的

憎恶与诽谤，度过了非常不幸的晚年。其原因就在于他的前辈已经被充分地认识了。

三　伊本·鲁世德（阿维罗伊）的思想

伊本·鲁世德希吉拉历520年（公元1126年）出生在西班牙的科尔多瓦（阿拉伯语al-Qurtubah）。阿维罗伊是他的拉丁化名字。凡是对哲学史多少有点兴趣的人，恐怕没有不知道这个名字的。他的家庭是个教法官世家，他尚在幼冲就学习了伊斯兰教法学。他不仅在教法学上而且在医学上表现出罕见的天分。特别在经院哲学上，他成为与东方伊斯兰世界伊本·西那（阿维森纳）相齐名的世界性思想家之一。

公元1153年，伊本·鲁世德正好二十七岁。当时作为穆瓦希德王朝的主御医、哲学家而具有很大影响的伊本·图斐勒年事已高，不堪重务，想把他的位置让于优秀的年轻医生伊本·鲁世德。他让伊本·鲁世德同他一起晋见当时的哈里发阿布·雅各布。这次会见的情形在公元十二—十三世纪的摩洛哥历史学家马拉库什的名著《马格里布王朝史》(al-Mu'jib fi Akhbar Ahl al-Maghrib) 中有详细的记载。伊本·鲁世德受到哈里发的郑重地欢迎和特别诚恳地款待。这位平生热爱哲学和教义学的、保护伊本·图斐勒并接受其教导的哈里发想要验证一下预先在传闻中所听到的关于伊本·鲁世德哲学素养的议论，突然以郑重的言词询问道："哲学家对于天有怎样的看法呢？天是在无始的过去被造的吗？"

听到这一提问，伊本·鲁世德开始感到惊讶：这一定是哈里发为了确定自己是否具有异端思想。如果漫不经心地随意地回答他，不知情形会是怎样？经过一番考虑后，伊本·鲁世德回答说："我对于哲学一窍不通。"哈里发对此没有说什么，转向同时在座的伊本·图斐勒那边，同他开始议论哲学上的问题。伊本·鲁世德再次感到惊讶。听到他们的议论，伊本·鲁世德觉得这位哈里发精通亚里士多德、柏拉图的思想自不待说，也精通其他著名希腊学者以及伊斯兰教义学家和哲学家的学说。伊本·鲁世德由惊变喜。而后他也插嘴议论，向哈里发显示了自己的哲学知识。哈里发认为他的思想是很卓越的，劝说他"为了使人类沐浴最完美、最纯粹的知识的恩泽"注释亚里士多德的著作。这样，甚至在西欧哲学史上也起过大的作用的、阿维罗伊对亚里士多德著作的注释工作便开始了。伊本·鲁世德尽可能地搜集亚里士多德的著作，在哈里发的保护和奖励下，热心地研究它、注释它。这一成果的确是条理清晰的、成系统的、有批判性的。为了适应学习者的智力与理解力，每一部著作都有高、中、低三种不同规格的注释。这种态度是多么慎重呵。但丁在《神曲》中称赞其为"那个完成了伟大的注释功业的阿维罗伊"(Averrois che l'gran comento feo)。阿维罗伊由于注释亚里士多德而闻名，在中世纪的西欧只要提到"注释家"(Commentator)，人们便立刻想到他。

实际上，亚里士多德的思想对伊本·鲁世德哲学的形成起了无比巨大的作用。伊本·鲁世德从事哲学活动的根本态度，如果用一句话来表达，就是为"回到亚里士多德那里去"而努力。这里所说的亚里士多德是纯正的亚里士多德。伊本·鲁世德认为，亚里士多德是伟大的导师。当他彻底地研

究亚里士多德著作的时候，他不时地发现关于亚里士多德的历来的解释都是特别不纯正的，因而是难以信赖的。于是，伊本·鲁世德决定以纯正的态度来把握亚里士多德的思想，并由此使伊斯兰思想界对亚里士多德的认识为之一新。他对伊本·西那太富于新柏拉图主义的亚里士多德主义即折中主义的精神进行了严肃地批判。这样，由于伊本·鲁世德的诚挚的学术良心和犀利的批判精神使伊斯兰的亚里士多德脱离了亚历山大派要素的混淆，以至在许多点上接近于希腊的亚里士多德。尽管伊本·鲁世德具有博大精深的知识和非常透彻的洞察力，实际上距离他作为理想的"纯粹的亚里士多德"道路尚远。他从先行者那里所接受的是阿弗罗第的亚历山大和泰米斯图斯一派的亚里士多德的传承。他不懂希腊语和叙利亚语。从他的理想来看，他以有着各种各样缺陷的阿拉伯语译本为底本，必然地从这里"纯化"出、引申出隐藏着无数不纯正东西的所谓的亚里士多德真髓。在伊本·鲁世德的体系里还残留着作为新柏拉图主义的亚里士多德主义两大特征的宇宙流溢说和理性论。而理性论却又独立地发展了。

对待亚里士多德，伊本·鲁世德的学究态度是值得注意的。在对亚里士多德的研究中，他的目的在于尽可能地摒弃自己和他人由来已久的偏见和既成概念，纯客观地解释亚里士多德的文旨（text）。这样，由于在自己主体方面端正了态度就能够把握其思想的核心。但是只看表面现象的一些人却把伊本·鲁世德的立场理解为对于亚里士多德的绝对论和神圣观，即认为亚里士多德言论的一字一句都是神圣的，反对它是不可想象的。这样的阿维罗伊观在西欧特别盛行，到了近代，以至象勒南（E·renan）那样对亚里士多德怀着"迷信的钦佩"（admiration superstitieuse）的学者出现了。

这样的看法妨碍认识作为哲学家的伊本·鲁世德的根本精神。伊本·鲁世德尊重亚里士多德，但没有把这位希腊哲人"神化"，也没有把他的学说看作绝对真理。只是当他研究亚里士多德广而言之希腊哲学的时候，不能不较高地评价了希腊人在学问方面的功绩。伊本·鲁世德认为，伊斯兰教徒必须充分利用教外人们所完成的业绩，承认其宝贵的价值；不应该只因为不是伊斯兰教徒所成就的事业就忽视它。这是伊本·鲁世德的信念。他说，人类无论如何不能想象自己一个人生活。如果前人留下了卓越的业绩就应该利用它。在逻辑学、形而上学方面，无视希腊人先于我们数百年所创造的优秀成果，却要自己从头再干，难道不是蠢行吗？说到希腊人不是伊斯兰教徒，也没有必要逡巡不前。关于希腊人，他这样说：

> 假如是真理，我们不应该怀着深深的喜悦和感激之情从他们那里把它接受下来吗？如果它不是真理，我们为了后学之人要指出希腊人的谬误来。即使在这种情况下，我们也不想徒劳无益地非难前人。

这样的言论不会出自把亚里士多德当作"神那样地去崇拜"的狂热的希腊主义者之口。在珍视和热爱优秀遗产的同时，对其反面不失尖锐的批判精神，这使得伊本·鲁世德成为代表伊斯兰哲学的高峰之一。

继承伊本·鲁世德学说的第一流思想家在伊斯兰世界一个也没有。相反，在西欧基督教界却早就出现了所谓阿维罗伊的信奉者，特别是巴黎大学和方济各教团在阿维罗伊思想的传播方面扮演了主角。阿维罗伊的各种著作广泛地被译成

拉丁文而出现于西欧是公元十二世纪初期的事情；这一世纪中叶其全部作品几乎都被翻译了。由于有象巴黎大学西哲尔这样俊异大胆的思想家的支持和提倡，阿维罗伊的亚里士多德主义其势汹汹地风靡了天主教思想界。然而这一形势却刺激了托马斯·阿奎那等思想家，结果形成了广泛而强劲的反阿维罗伊主义的运动。由此，基督教哲学界围绕着托马斯主义和阿维罗伊主义的对立呈现出前所未有的盛况，以至早在十三世纪后半期教会方面就数次宣告阿维罗伊主义为异端。这样的异端宣告，第一次是公元 1270 年，第二次、第三次同在公元 1277 年，其中所列举的所谓阿维罗伊主义的主张未必完全纯粹是伊本·鲁世德学说中的东西。例如在 1277 年的第二次异端宣告中——是由当时的巴黎主教埃迪南·坦皮埃尔发布的。当时在天主教界日益盛行的把亚里士多德主义视为极端危险的自由思想而常常怀着恶感的奥古斯丁派的人们利用了这一难得的良机——把以托马斯·阿奎那为首的论敌的学说也混入了阿维罗伊的命题。这一次宣言共提出 219 个命题，其中不仅涉及阿维罗伊主义。表现阿维罗伊（伊本·鲁世德）本人思想的典型命题可以举出的有"宇宙无始论"（Quod mundus est aeternus）、"神不认识个别论"（Quod Deus non coqnoscit sinqularia）、"人类灵魂不灭说的否定论"（Quod anima, quae est forma hominis, corrumpitur secundum quod homo corrumpitur corrumto corpore）、"人类理性单一论"（Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero）等等。其中"理性单一说"在阿维罗伊思想及阿维罗伊主义中具有决定性的特征。认为"理性单一说"是导致否定"灵魂不灭论"这一宗教真理的重要谬论的托马斯·阿奎那以"理性单一说"（De unitate

intellectus）为对象进行了批判。这是哲学史上众所周知的事实。下面我们就以这些命题为中心来研究一下伊本·鲁世德的思想特征。

首先，谈谈"宇宙无始论"。

宇宙是由全能的安拉创造的，这是伊斯兰教的根本信条。这是《古兰经》的教导，信徒们对此不应有任何怀疑。

我们生活的这个世界是被创造的。而被造的东西必须是有开始的。因此，世界不是从无始的过去就存在的"永恒的"（qadīm，"无始的"）东西。但是，伊本·鲁世德说，世界的确是被创造的，然而却不是有始的，也就是说世界是永恒的。围绕着这一大胆的见解，在当时的学术界引起了赞成与否定双方的狂热的争论。这一争论终于从伊斯兰世界转移到西欧哲学界，留下了一份可贵的遗产，那就是托马斯·阿奎那的"关于世界（宇宙）的永恒性（无始性）"（De aeternitate mundi contra murmurantes）的论述。

此前，作为教义学家的一般见解，认为世界是安拉从虚无中创造的。因此，世界在时间上必定有始点；不能认为它从无始的过去就存在。针对这一说法，伊本·鲁世德表述了下面的意见。他说，世界的被创造同世界的无始性决不矛盾。说到世界是被创造的，没有理由一定认为在世界出现之前是什么也没有的完全空虚的时间。教义学家们的学说，要之，安拉在时间之中创造了世界。这不仅无视时间的本质，而且在某种意义上反而把安拉限定在时间之内了。时间本来是有了运动之后才得以存在的，而运动是有了物之后才得以发生的。从而不构成这样的意思，即认为在世界什么也没有的绝对虚无的情况下却有了时间。安拉在创造宇宙的同时也创造了时间。世界是永恒的，即世界从无始的过去就存在

着。而创造它的是安拉。一般地说，许多教义学家在这个问题上犯了错误，是因为他们认为世界的创造是在某个时候的某一点上发生亦即同时最终完成的。安拉的创造决不是一次发生而又最终完成的行为。世界在每一瞬间都有新的创造。从一瞬间前的状态到这一瞬间，世界好象只是古老的东西在那样地延续着。但是不要忘记，其间有无限伟大的安拉之力在创造性地动作着。因此，我们对于安拉之力感到惊异，只有把无限敬畏之情奉献于它。

与上述世界无始性问题相关联，质料与形式的问题也被展开了。

一切东西都是生长着的、变化着的。对于变化，必须有一定的基体。成为变化的基体的就是质料。伊本·西那主张对这一质料从上面赋予形式不外是安拉的创造行为，从而试图削弱宇宙无始说。而伊本·鲁世德断然拒绝这一主张。据他的见解，质料不仅绝对是无始的，而且它作为受容形式的一种容器，从最初开始就潜在地可能地含有所有一切形式。而形式对于质料来说不是从外面被赋予的什么新东西。把本来潜在于质料中的形式导出并使之现实化（即具有现实态）就是创造。任何东西也不能从无中产生。对于生成的出现，必须有基体；而对于作为基体的质料，可以说形式如胚芽一样缠育于其中。月下界的各种存在物（用我们的话说就是经验界中的各种事物）完全是形式和质料的结合。在形式和质料的关系上，上述见解是伊本·鲁世德形而上学的基本特征之一。他完全否定了伊本·西那的能动理性的形式赋予说。伊本·西那的能动理性的形式赋予说认为，形式和质料各自完全独立地分离地存在着，位于经验界的上一个领域即月界的能动者在质料中全新地安置形式。后来西欧的阿尔伯特·

马格努斯作为个别原理采纳了伊本·鲁世德的质料——形式观。大阿尔伯特主张，质料是形式的基体（subjectum），在质料里面从最初开始就含有"生成形式的可能性"（potentia inchoationis forme）。所谓生成是从质料中由现实的存在者"引出"（educi）这一可能性。

象上述那样，伊本·西那以法拉比为师范，为了使宇宙无始论的印象弱化，在纯可能性与纯必然性之间设想了"可能的"、"必然的"这对新范畴。这一尝试也被伊本·鲁世德否定了。据伊本·西那，从作为"第一原因"的唯一的至高的绝对必然的存在者那里，顺次流出一个一个的天界，一层一层的存在领域的阶梯式构成就形成为宇宙。代表这些天界的理性既是可能的同时又是必然的，详细地说，在自己本身是可能的，而按其原因则是必然的。据伊本·鲁世德说，这是谬论。首先是因为忘记了在理性作用方面知与被知本来是一。在这样的认识中，可能性、必然性总之都成为对某一主体从外面偶然地被附加的属性。但是，必然性因为本来是必然存在者的本质性规定，其存在者作为作用因而动作，所以应该是绝对没有产生可能性的余地的。伊本·鲁世德所描绘的宇宙，遵循否定一直接创造多的新柏拉图主义原则即"从一生出的只是一"（Ex uno non fit nisi），是一个第一理性以下顺序地流出下一层次的理性及其存在领域的严密的必然性链条。如前所述，伊本·西那所描绘的宇宙在某种意义上也只是由必然性构成的存在界。但是其中"由于外力而为必然的"东西实际上"在其自身而为可能的"，因此还不是严密的必然性链条。尽管都是相同的流溢说，与伊本·西那不一样，伊本·鲁世德的宇宙观从整体上看显著地是静态的。他在生成、运动着的这样的世界里发现了一个大的秩序。同伊本·

西那的宇宙观留给人们的明显的动态印象相反，伊本·鲁世德发现了由一个本源性原则把宇宙的多样性及其不间断的运动性统一起来的伟大的秩序。

第二，谈谈"神不认识个别论"。

伊本·鲁世德主张安拉不能直接地认识特殊的、个别的东西。据"从一中生出的只是一"这个原则，安拉直接创造的只是第一理性。因此安拉的认识不可能那样地达到纷杂繁多的具体物。伊本·西那认为第一理性以下各天界的理性认识具体物，由此似乎也就承认了第一理性对于具体物的知识。伊本·鲁世德不承认这一点，并猛烈攻击了这一妥协性主张。

第三，谈谈"人类理性单一论"。

在伊本·鲁世德的思想中，就哲学史角度来说，最重要的东西是什么呢？无疑，是他的独特的理性论。伊本·鲁世德极力标榜理性单一说，并且认为人类生而具有的"质料理性"（hayūlā 的理性）能够认识与其分离存在着的形式，能够在更上面的层次里同能动理性合一。这一理性单一论，简单地说，就是不存在一个人一个人的个别的理性，只存在唯一的普遍的理性；一个人一个人的人类理性不过是这个唯一的普遍的理性在个人身上的体现。当我们详细地探讨这一论点时就会发现，其中隐藏着对于哲学发展史来说相当繁杂、微妙的情事，搞清楚这一问题的本质决不那么容易。

固然，伊本·鲁世德的理性论主要与亚里士多德的"诺斯"论有关，是在对《形而上学》和《论灵魂》的注释中发展起来的。但是，它是以亚里士多德思想为基础，把阿弗罗第的亚历山大的"诺斯"说和泰米斯图斯的"诺斯"说复杂地交互融混在一起的东西。不过，我们今天不想过多地谈论其历

史脉络，只想略述其结论而已。问题的关键在于亚历山大的"被动理性"。这一被动理性就是伊斯兰哲学所谓的"可能性理性"("潜在态理性")。到了伊本·鲁世德这里，它成为"质料理性"，但其内在意义相当不同。在亚历山大那里，可能性理性其自身全然不具有形式，是只受容一切形式的被动理性，是与人类共存亡的动物式的认识能力。而伊本·鲁世德的质料理性不是这样可以消亡的纯粹被动的能力，它是更上一层次的东西。如若通过其自身的表现来看，"与其说是被动的不如说是浸入的理性"(intellectus materialis non est passivus, sed immistus)。也就是说，人类本来具有的精神素质由能动理性所触发而形成的东西就是质料理性。恰如一束光触到许多物体后虽然发生多向分歧但还是一束光那样，能动理性与质料理性结果是同一实体的东西，它只是一。也就是说，这个唯一的实体在形成形式方面是能动理性；而在一个人一个人那里由于发生屈折、分歧，在受容形式方面就是质料理性。在这一点上，伊本·鲁世德的思想离开了亚历山大，而属于泰米斯图斯体系。但是，能动理性的作用至此尚未终了。它进一步作用于质料理性，使它从可能态过渡到现实态，这就是亚历山大的"(被)获得理性"。能动理性还要更进一步作用于质料理性，终于在肉体死亡的同时把它完全吸收于自己之内。于是人们的理性在个人肉体死亡后，消融于全人类的共同的普遍的理性之中而永远地存续下去。因此，能动理性是唯一的永恒的不灭的；而个人，则把永恒的因素归还于能动理性，在与肉体死亡的同时完全消失。据伊本·西那，个人灵魂的不灭、永恒地存续，不是不可能的。正如上述，伊本·鲁世德完全否定这一见解。在哲学史上，对伊本·鲁世德进行反驳的托马斯·阿奎那把论敌的观点作

了如下的概括。他说：

> 理性是同灵魂完全分离的实体，而且对于所有人都是唯一的，即使上帝也不得享有多数的理性。（Intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; nec Deus facere posse quod sint plures intellectus）。

人类精神这样的发展过程是全人类的共同的普遍的现象。人类的理性能力也是由于能动理性从上面的作用而自然地展开的，并在肉体死亡的同时被吸收于普遍理性之中。但是，伊本·鲁世德同时又说，由于人类方面有意识地努力，加速了这一发展过程的进度，在肉体死亡尚未到来的时候就能够达至最后境界。于是，关于认识的神秘主义的可能性就得到了承认。也就是说，个人理性同能动理性的"合一"（conjunctio）沿着哲学的道路在生前已是可能的。这被认为是哲学的终极目的。质料理性沐浴能动理性之光而把可知对象（形式）受容于己身之内，由此就上升到"获得理性"的阶段。这时如果人们更深入地进行哲学思考，逐渐克服感性，摆脱感性不纯因素，就有可能进行对于普遍（一般）概念的纯粹直观。果真如此，在肉体死亡之前，就有可能使自己理性达到最高度的现实性。而所谓个人理性最高度的现实化，不外乎是同能动理性的完全合一。这就是人类在今世应该追求的最大幸福。而到达理性那样最高境地的人就是"完人"。凡是可能的（潜在的）东西完全是在某个时候必定被现实化的东西。因此，个人理性同能动理性在今世合一的可能性也应当是一定能、至少对若干人是一定能实现的。伊

本·鲁世德不认为自己就是这样的一个"完人"。但是，他言明，至少亚里士多德是这样的典型。据他说，亚里士多德是完全合一于能动理性的人类理性实例，是为了显示人类完成的榜样（ad demon strandum utimam perfectionem humanam）而生于今世的人物。所谓"完人"，作为神秘主义的术语，是由后来的伊本·阿拉比所确立的。而伊本·鲁世德的这一亚里士多德观当然也应该认为是一种认识的神秘主义。

第四，谈谈与理性论有关的"双重真理说"。

在中世纪基督教哲学界产生出阿维罗伊派的异端思想"双重真理说"的母体即伊本·鲁世德关于哲学和宗教的相互关系的思想，本来是作为现在叙述的理性论的延长而被展开的。它实际上承认哲学和宗教的根源上的一致性。由于对两者赋予了各自不同的相应位置上的职能，所以两者理应同时被肯定。但是，伊本·鲁世德学说的内容重心明显地主张哲学处于高位。因此，当其思想彻底贯彻的时候，就不是哲学和宗教的一致，反而蕴藏着使两者决定性地分离开来的导火线。

正如前节所述，试图协调宗教与哲学实际上是伊本·鲁世德从其先辈伊本·图斐勒那里继承下来的课题。这一课题，对伊斯兰文化来说，带着极大的重要性，其背后隐伏着漫长的文化史的发展脉络。为了理解伊本·鲁世德现在所作的尝试，即反而在结果上导致了"双重真理说"异端（是在西欧思想界）的"宗教和哲学的一致"的深刻意义，我们小作迂回，先简单地说明一下文化史的背景。

如所周知，阿拉伯人的征服史也就是伊斯兰的扩张史，在先知穆罕默德辞世后百余年大体终止。在这样短的时间

里，一个庞大的萨拉森帝国就被建立起来了。许多具有优秀文化传统的国家都被置于它的统治之下；这些国家所提供的物质和精神财富是难以估量的。但是，伊斯兰教徒能否自由地随意地享受这些财富，却是很成问题的。伊斯兰教法是对生活的教义化（dogma），甚至个人生活的最细微部分也作了详细的规定；而其禁止的行为实在是过分地多了。例如，不许穿绢制衣服，不许使用金银食器，不许饮酒等等。违犯禁令被认为理所当然地堕入火狱。一方面要享受无限的快乐，而另一方面又以严格的宗教法规、火狱之罚来禁止这种享受。这样的事态给予当时人们怎样的影响呢？对他们的社会生活和精神生活发生了怎样的作用呢？实在是令人感兴趣的问题。但是现在还是让我们来看一看，我们直接关心的哲学是怎样一种情形吧。

这里所说的哲学当然是严格意义上的“哲学”(falsafah)，即希腊哲学系统的伊斯兰经院哲学。一般地说，哲学是应该被禁止呢？还是应该被允许呢？这在伊斯兰教徒之间成为一个大问题不是在仅有数种关于天文学和医学书籍被从希腊语翻译过来的伍麦叶朝时代，而是在希吉拉历146年（公元763年）阿巴斯朝哈里发曼苏尔定都巴格达，尊重学问、振兴科学、繁荣文化以后的事情。我们已经叙述了巴格达方面如何热心地介绍、研究希腊的学问。然而，巴格达在成为美丽的学问之都的同时，在那里从伊斯兰信仰出发恐怕应该能看到被认为是异端的思想正在流行。所有被翻译过来的书籍，即使一本不与《古兰经》教义相冲突的也没有。例如，据伊斯兰教本来的信仰，疾病是安拉为了惩处人类作恶而降下的天罚，然而新翻译的希腊医学书籍却教导人们依据科学即依据人力能够治疗疾病。一切都变成另一种样

子。这一倾向特别严重的是哲学。哲学从其自身来说本已与《古兰经》不同，更为难办的是，哲学家们从这里被教会了三段论法。所有教义上的问题，乃至一般民众所关心的信仰条规，都开始依据三段论法进行评说。当时风靡一世的穆尔太齐赖派人们的思想达到了怎样的水平，这在第一章里已经作了详细的说明。支持、拥护这一思潮并力图使其发展的，不是别人，正是阿巴斯朝的统治者们。由第二任哈里发曼苏尔发端的这一倾向到了第七任哈里发马蒙时代达到绝顶，而第八任哈里发穆尔太绥木和第九任哈里发瓦希格都继承了这一传统。当时同《古兰经》发生正面冲突的理性主义的论议公然在大厅广众中肆无忌惮地进行。可以这样认为，真诚地怀着敬畏安拉的虔诚心而度过日日夜夜的伊斯兰教徒们无尚宝贵的宗教感已成为遥远过去的事情了。但是，令人难以容忍的严重的异端思想的泛滥，不能不引起反动。果然，憎恶这一形势的所谓正统派的人们，开始策划以扫荡理性主义异端为目的的种种阴谋。这一反动的运动完满地成功了。继承瓦希格的第十任哈里发穆塔瓦基尔当政时，正统派完全胜利了，社会的思想形势急转直下，理性主义思想阵营陷入了不难想象的困境。这时正是前面论述过的哲学家肯迪的晚年。由于这一形势，已经年迈的肯迪也被没收了藏书，并禁止其发表言论。充满朝气的活跃的思想生活由于反动迫害而窒息了。

在教义学上，正统派的胜利，不消说，就是信仰对理性的胜利。这一胜利不是一时性的胜利，而是决定性的胜利。理性主义的教义学和哲学产生了空前的危机。在教义学方面，具有那么大权势的穆尔太齐赖派一时节便消失了。在哲学方面，尚未兴盛就已经步入险途。哲学家们在发表见解时

常常诚惶诚恐，大有如履薄冰之感。他们在"研究哲学之前，首先必须获得生存权"（Leon Gauthier）。因此，怎样调和哲学与宗教呢？怎样做才能既不降低哲学的权威而又不受来自宗教方面的侵害呢？这就成为伊斯兰哲学的头等重要的问题。这一问题在西方伊斯兰哲学界，从最初就是学者们关心的问题。继承并发展了这一思想的，从表面上引申出哲学和宗教的一致关系并从所有角度对这一问题进行了研究的，总而言之，对这一问题试图给予决定性的解决的，是伊本·鲁世德。

如上所述，在宗教和哲学开始互相攻击的极其危险的形势下，提倡两者的一致性并为哲学的位置进行辩护的伊本·鲁世德首先必须证明，进行哲学研究即使从宗教法的角度看也是绝对需要的。作为哲学家的他，当然必须以在逻辑上没有缺点的方法去证明这一点了。那么，如何说明哲学在宗教法上是被强制的呢？所谓在宗教法上被强制，就伊斯兰而言，意味着遵守它来世受赏、违反它来世受罚。那么，某种行为是否强制性的、是当赏是当罚，规定了怎样的标准呢？大体上，按伊斯兰教法，人类全部行为据安拉之命被分为五类。安拉不仅创造了各种各样的行为，而且规定了每个行为的属性。也就是说，安拉允许某种行为、禁止某种行为，并且规定对某种行为当赏、对某种行为当罚。安拉对怎样的行为规定了怎样的性质，由《古兰经》和哈迪斯可以得知，不必由人类的理性来判断。人类行为的善恶，用法的语言说，不是由内在于其行为的道德的或形而上学的性质来决定，而是由安拉的令行禁止来决定。人类试图以自己随意决定的理想的完成状态作标准来绝对地判断某一行为的善恶是不知量力的僭越行为。人类的理性不是为了判定行为的善恶的。安

拉赋予人类理性，不是为了用它来推断行为的善恶，而是为了用它来识别利害，理解安拉的前定，行此避彼，以求来世受赏而无罚。因为安拉所定之善恶已由《古兰经》和哈迪斯所载明，所以必须忠实地援引它们的文字。

由安拉的绝对意志所决定的行为分为五类：

1.强制的义务的行为。阿拉伯语叫瓦吉布（Wājib）。人类遵守者来世受赏，违背者受罚。

2.可嘉的行为。阿拉伯语叫曼都巴勒胡(mandub al-hu）或穆斯台黑卜（mustahibb）。遵守者获赏，但不是强制性的；故不遵守者也不受罚。

3.准许的行为。阿拉伯语叫穆巴哈（mubāh）。遵守与否均不伴之以赏罚。

4.可恶的行为。阿拉伯语叫马克鲁哈（makruh）。做了，不受罚；不做，获赏。

5.被禁止的行为。阿拉伯语叫哈拉木（harām）。它是安拉绝对禁止的行为。因而违犯者当然要受罚，遵守者受赏。

第一条和第二条统称为"被命令的"行为（ma'mur bi-hi）；第四条和第五条统称为"被禁止的"行为(mahzur)。①

但是，只有行为的五分法，因为它过于简单，是不能解决问题的。尽管由《古兰经》和哈迪斯可以知道安拉的决

---

①把人类行为的五种分类叫作ahkam khamsah("五种裁定"，五种行为范畴)。在伊斯兰教，宗教、道德本来是民法、刑法以及其他所有社会和个人生活的基础。因而，这些知识属于伊斯兰教的常识。不了解它，对于法学论、信仰论、道德论都是无益的。

定，但是因为其中所给出的判断是针对一个一个的具体情形下的具体行为的，所以按其原意还不是一般。穆罕默德去世后，启示终止。但人类的行为却是不会终止的。随着时间的迁流，穆罕默德生前连作梦也不曾想到的事情在这个世界上屡屡发生。例如，在《古兰经》中饮葡萄酒作为"只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离。"（5：90）而被禁止。但是糖酒（rum）没有特地指出在禁止之列。穆罕默德在世时还没有糖酒，自然也不会对它说三道四。但是现在这种不受限制的酒的数量却是多得难以估算了。怎么办呢？除用类推加以解决外，其他可以采用的手段是没有的。如果某种行为不与上述的五种行为中的任何一种相同即不是被规定的，但是如果与它相似的某种行为已被明确地作了规定，那么这一行为就应当同其相似的行为纳入同一范畴。这样的认识方法就是类推。阿拉伯语叫格亚斯（qiyās）。

格亚斯采用三段论法，即由大前提、小前提、结论三部分构成。据此，对某一行为的判断是以小前提为媒介看其是否被包容于大前提之内。那么，具有这样一般性的大前提到哪里去找呢？已如前述，《古兰经》和哈迪斯中所给出的东西充其量不过是对一个一个的具体事物的判断，本来不是一般性的。因此，为了求得大前提，必须采用归纳法。这一归纳法叫作塔里勒（ta'lil）。所谓塔里勒就是求得根据（'illah）。当安拉命令或禁止某个具体行为时，不是临场随机一动地降下判断的。对于每个特殊的命令或禁止都必须有成为其根据的一般性理由。这就是伊拉赫（根据，illah）。如果具有一般性的伊拉赫被发现，以此作为大前提，格亚斯于是成立。

试以前面讲过的饮酒为例。

糖酒（rum）是否可以饮用呢？在穆罕默德时代在阿拉伯因为没有糖酒，所以无论怎样搜寻被启示的经文都不会发现有关的裁断。只是由葡萄作原料的酒当饮料是被禁止的。因此，如果不承认类推，只有饮用葡萄酒才是"哈拉木"（被禁止的行为）。饮糖酒呢？不清楚，不管怎样是未作决定的。在《古兰经》中饮用葡萄酒被禁止，为什么要禁止？不妨追溯其根据。是安拉说不得饮用葡萄酒吗？这里很明显，是因为葡萄酒会使人酩酊大醉。葡萄酒由发酵制造，具有饮用它使人发醉的性质。这一定是葡萄酒被禁止的伊拉赫（根据）。于是这样一个三段论得以成立：

1.由发酵制造的、使人发醉的饮料是哈拉木——大前提；

2.而糖酒（rum）是由发酵制造的、是使人发醉的饮料——小前提；

3.所以糖酒（rum）是哈拉木——结论。

现在，伊本·鲁世德也要使用这一论法以图证明从事哲学研究是属于宗教法上五种行为分类的第一种即强制的行为的。

在《古兰经》中令我们观察由安拉所造之宇宙、并对其进行思考的这样意思的言论，到处可见。例如：

> 难道他们没有观察天地的主权和安拉创造的万物吗？（7：185）
>
> 难道他们不观察吗？骆驼是怎样造成的，天地是怎样升高的，山岳是怎样竖起的，大地是怎样展开的。（88：17—20）

把用眼睛看得见的东西当作看不见的安拉所显现的无限神力的证据，这无非是古代阿拉伯人精神上的特征。这在第一章，我们已作过论述。在这些语句中所使用的动词 nazara 是"看"的意思，同时也是"观察"和"思考"的意思。对于安拉绝对的超越之力，必须靠观察安拉所创造的全宇宙并对其进行思考才能理解。在《古兰经》中是以决定性的命令形式来表述观察作为安拉被造物的宇宙的。就是说，思索地观察宇宙，从宗教法来看，是属于五种行为中的第一种即强制行为的范畴的。

所谓哲学究竟是什么呢？哲学是思辩地研究作为安拉创造物的宇宙的构造的，并试图由此达到认识作为创造主的安拉本身的一种学问。哲学的唯一的真正的目的就在于此。于是，如下的格亚斯成立：

1.宗教法断定观察宇宙、认识作为其创造主的安拉是强制的行为——大前提；

2.而观察、思索宇宙并试图由此达到认识安拉的是哲学——小前提；

3.所以，哲学依据宗教法被认为是强制的东西——结论。

因此，从宗教法的角度看，进行哲学研究不仅不是异端，而且据逻辑学上的判断应该是强制性的义务的行为。那么，这种强制是一般性的呢？抑或是特殊性的呢？换言之，无论什么人都必须从事哲学活动吗？在回答这一问题之前，我们必须先考察一下另一个问题。

在哲学方面，不消说是应该由逻辑思维导出结论的。而这一结论同宗教法条文的关系就成为问题了。如果由逻辑手段所得出的结论同宗教法条文（即《古兰经》和哈迪斯的内

容）在任何地方都不相抵触，推理的结论宗旨与宗教精神完全一致，那么任何问题都不会发生。如果逻辑推理的结论同神圣经文发生冲突，那该怎么办呢？是宗教高于哲学还是宗教屈从于哲学的权威？这一问题早在哲学之前已在教义学方面引起了大的争论。据伊本·鲁世德的看法，成立这样问题的本身就是个错误。他说，哲学的结论同神圣经文发生冲突的事是不会有的。即使乍一看似有矛盾，如果再作深入观察，矛盾、冲突却不存在了。如果不是实质性的矛盾，仅只表面冲突，那就不限于宗教与哲学了；经文本身不是也有相互矛盾的章句吗？这一事实是任何人也不能否定的。当发现《古兰经》中的论述有互相矛盾之处的时候，教义学家是用什么方法来解决这一难点的呢？用塔威勒（ta'wil）的方法去解决。所谓塔威勒，简言之，意味着一种象征性的解释即"譬喻的解释法"。就是说，在这种情况下，教义学家们把经文语句的文字表面含意即外意（zāhir），同经文的内在的真正意义即内意（bātin），严格地区分开来，以图证明同外意虽有冲突而同内意实无矛盾。伊本·鲁世德认为，教义学上发展的这一譬喻释法完全适用于哲学和宗教的表面冲突，即在两者发生矛盾时把其中的一方譬喻地予以解释。因为所发现的两者的矛盾只是表面的东西，实际上并不存在，所以如果譬喻地解释一方，两者必定在更深的意义上一致起来。那么究竟是譬喻地解释哪一方呢？是哲学的结论？还是神圣的经文？哲学的证明本来是建筑在不容置疑的明晰的理性的基础之上的，可以说是把真理赤裸裸地展现出来的。它同所谓的譬喻毫无干系。与此相反，正如人们所承认得那样，经文则盛行比喻，因此在本质上存在着譬喻解释的必要性。因此，在论证的结论同经文之间发生外在矛盾的情况下，譬喻

解释法必然地被用于经文方面。

这里必须注意的是，所谓譬喻解释法决不意味着人们可以恣情随欲地去解释神圣经文。譬喻解释法必须是一种既遵循阿拉伯语的习惯，又能从本意引申出新意的方法。因此，只有具备最高深知识的人才被允许这样做。如果任何人都可以随便地解释经文，其后果恐怕是不堪设想的。那么，所谓具有最高深知识的人是哪些人呢？而哪些人又不允许使用譬喻解释法呢？在这里，伊本·鲁世德的有名的人类三阶段说被制造出来了。这一学说把人类从精神能力上划分为三个层次。据伊本·鲁世德，人类基于其素质被分为三个等级。最下一级是一般人民大众（俗人），中间一级是教义学家，最高一级是哲学家。在这方面，有一个故事流传了下来。某一天，先知穆罕默德问一个黑人女奴："你认为安拉在哪里？"女奴回答说："安拉在天上。"安拉的使者对这个女奴的回答感到满意，并把她解放了，使其有了人身自由。她代表人类的最下一个等级。这个等级的人们确信："安拉在天上。"作为这一等级能够这样认识问题也就可以了。对于属于这一精神阶段的单纯的信仰者，要进行更为艰深的议论不是办法，反而可能产生动摇其信仰，在心中播下怀疑种子的危险。我们必须毫无损益地接受这颗单纯的信仰心。但是，"安拉在天上"这句话，如果多少再深思一下就能看出其谬误。所谓"安拉在天上"就是把安拉限定在空间的范围。也就是说，安拉成为局限于空间的存在者了。因此，如果要修正上述言论就必须改为："安拉到处存在。"凡是能够进行这一程度思考的人们都成为中间等级。教义学家即思辩教义学家（凯拉姆派）属于这一层次。但是，"安拉到处存在"这句话，如果认真仔细地思考一下，同样会发现这一命题也还不充分。结果仍然一定

把安拉视为被限定的存在者。所以，更深入一步，必须这样认识："安拉在任何地方也没有，只是其作用遍及空间所有一切领域。安拉存在于其自身之中。与其说安拉存在于空间之中，不如说空间存在于安拉之中。"把适宜进行这一程度思考的人视为最高精神阶段的人。这就是哲学家等级。

这个精神发展的三个阶段说与前面讲述的譬喻解释法是什么关系呢？

1.在《古兰经》的表述不含有内意，任何人都完全明白的情况下，例如，表达"安拉存在着"这样人人都不能不承认的明确的根本性真理的命题，譬喻解释法完全没有必要。

2.在《古兰经》所表述的内意和外意有区别的情况下，即这种表述不是直接的而是象征性的，这时，属于最高等级的哲学家就要譬喻地解释它，以探明安拉的本意。这是哲学家们的强制性的义务。而不允许对此进行譬喻性解释的中间等级和最低层次的人们如果胆敢这样做，就是异端行为。

3.在《古兰经》的表述既不是那样纯粹地展现赤裸裸的真理又没有发现纯粹的譬喻的情况下，这时，中等程度的人们（教义学家）必须对此予以解释。这是他们的义务。最高层次的人决不涉足于此，否则也是异端。而一步也不可越出外表字面意义的一般俗人探讨这些问题同样是异端。哲学家绝对不把自己的解释泄露给中间等级和最低等级的人们。中间等级的教义学家也不把自己的解释泄露给一般民众。泄露这种事会招致异端，而泄露行为本身就是异端。

如上所述，这一人类三阶段说同伊本·鲁世德的理性论有着本质的关系。他的理性论对于人类生而具有的精神能力认为是能动理性从上面作用的结果。即使能动理性对于众人都是唯一不变的，至于人类生来的素质，每个人仍有大的差

异。所以，由此所产生的质料理性就出现了显著的不同。这一程度差别就把人类分为三个等级：最低层次是一般民众，中间层次是教义学家，最高层次是哲学家。

据伊本·鲁世德，只有具备博大精深知识的最高等级的哲学家和具有无限虔敬之心的最低等级的一般民众才是健全的精神，是真正属于人类的两个范畴。而中间等级的教义学家不过是令人怜惜的"病人"。教义学家胡编乱造地解释经典，却把它当作真理向民众炫耀，徒然欺骗民众的朴素的信仰，而使他们彷徨于迷途。宗教对于民众的教化是绝对必要的，损害宗教毫无问题是明显的异端行为。哲学和宗教是向着同一目标而并行不悖的两条大道。严格的学术探讨不是通向真理的唯一之途，不能进行理性思考的人们可以通过宗教学习真理。这里最重要的问题在于，哲学家、民众、还有教义学家，要各自安分守已，勿害他人。如果哲学家把悟得的真理那样赤裸裸地教示于下层民众，虽然生活着但对此没有理解能力的可怜的民众由于过分强烈的真理之光眩其眼目，恐怕只能引起他们对神圣东西的猜疑。对神圣东西的猜疑心，同使其产生这一猜疑心的行为一样，是异端。因此，哲学家万万不可在中间等级和最低等级的人们中宣传自己的见解。而教义学家也不把自己的不确实的不彻底的解释向俗人传布。据伊本·鲁世德，穆尔太齐赖派和艾什尔里派教义学家的根本性错误，与其说在于他们学说的荒谬，不如说在于他们不分对象地传布自己的学说。在这种意义上，对宗教危害最大的，莫过于世上的教义学家了。

宗教（din）对于最低等级的一般民众是绝对必要的。而对于哲学家则不是必要的。为什么呢？因为理性以其自身为满足。哲学，唯其哲学，自身是充分的。宗教不过是为了

理性程度低下的民众以浅显易懂的感性象征形式来反映哲学家直观得到的真理。哲学以其自身为满足，不认为任何宗教是必要的。话虽这样说，那也只是在原理上。而事实上，哲学家也承认宗教的必要性。当然他作为哲学家本身即他在其哲学活动中，宗教对他全然没有必要。但是，哲学家也将从思维者的生活必然地进入俗民的生活。作为有肉体的人，哲学家无论如何必须生活在这个世界上。在他青年时期，尚未达到最高精神层次的时候，那就更用不着去说了。对于一般社会生活，哲学家要遵守而且必须遵守由宗教所规定的生活准则。但是只基于这样的事实，如果认为哲学在本质上承认宗教的必要性，那也大错而特错了。

在上述"三等级思想里，先知穆罕默德居于怎样的位置呢？在被启示的宗教里，先知的地位是相当高的。在伊斯兰教中，先知也必将永远地受到重视。就此而言，伊斯兰哲学是应该包括先知论的。在哲学家——教义学家——俗人这样的三个层次中，先知的位置从何处求得呢？一般地说，所谓预言，就伊斯兰教的形成线索而言，它不是预见将来的意思，而意味着安拉的"启示"。可以认为它是超越人类理性，并因此绝对不能被把握的神秘的东西。但是，伊本·鲁世德那样的哲学家不以这种解释为满足。据他的看法，预言决不是不可理解的神奇的东西。所谓预言者即先知就是把哲学真理移入充满民众可以理解的象征性的感性形象的言词中去，而予以表达的人。这一事业，已如反复说明得那样，对于宗教具有极端重要的意义。一般民众要由哲学得到真理，因为其光过分强烈反而使其头昏眼花。因此，为了把真理那怕只是一部分给予民众，首先必须用象征性的言词外衣把纯洁的真理打扮起来。从事这一事业的人就是先知。而哲学家和俗

人民众都是绝对不可能完成这一使命的。于是，先知的特殊位置被肯定了。

对于这一问题，伊本·鲁世德以自己的理性论作了如下的说明。能动理性在作用于人类精神的情况下，其作用被限定于人的理性上，当只是使理性圆满完成就停止时，创造出来的是哲学家；而其作用不被限定于人的理性上，透过理性更进一步地影响人的想象力，这时被创造出来的是先知。但是，如果能动理性不作用于人类理性，而直接地作用于想象力，那么充其量只能造出占卜者和圆梦先生。对于造就先知，能动理性把即能首先作用其人之理性又能影响其人之想象力作为必要条件。当这一能动理性通过人的理性而影响其想象力的时候，理性的纯粹观念被移于象征性的形象之中，于是作为宗教真理而表现出来。在先知那里，从其开始，就是宗教和哲学并存，理性和信仰结合。先知就是真正的完人。就此来看，伊本·鲁世德在某种意义上承认先知的地位高于哲学家。

但是，从整体上看，自己能够直观和体悟最高真理的哲学家和为了一般民众把哲学真理移于感性形象作为使命的先知，究竟哪一个居于高位呢？伊本·鲁世德的真正意图任何人都看得很清楚：只有哲学家才是绝对意义上的完全独立自由的人。哲学家，唯有哲学家，不依赖于其他任何东西，甚至连宗教也不认为是必要的。因为哲学的真理就是"真理"。而宗教的真理不是直接态的真理而是被包裹着的真理。就此而言，它是低等程度的第二义的真理。

伊本·鲁世德被认为是西欧中世纪哲学上所出现的所谓拉丁·阿维罗伊主义者的"双重真理说"的鼻祖。然而比较接近于双重真理说实质的却是伊本·鲁世德即阿维罗伊自己，

而不是西欧的阿维罗伊们。换言之，对于自然理性和启示的关系，伊本·鲁世德远比作为其门弟子的基督教徒们大胆得多。在基督教哲学中，通常被称为双重真理说的东西，要之，只是说由哲学（自然理性）所研究的问题有时达到同启示教义相反的结论，但不主张这一结论是居于宗教真理之上位的真理，或者是比较纯粹的真理。在他们那里，勿宁说宗教真理和哲学真理都没有。他们的内心如何姑且不谈，但在表面上，对于阿维罗伊们具有"真理"之名的东西只是启示。如果哲学的结论同经典相反，他们认为真理当无条件地站在启示的一边。但是，伊本·鲁世德本人在这种情况下会断然承认自然理性高于启示。他认为，哲学家对经文给予譬喻性的解释，必须使经典遵从自然理性所得出的结论。总之，伊本·鲁世德认为，理性弱而无精魄的民众是最难以教化的、难以驾驭的。对于他们不能把最高真理以直接纯粹的形态提供出来，而要代之以宗教。伊本·鲁世德自己则是高高超越于俗众和教义学家层次之上的、独自作为真理的自觉者而孤高傲岸的一个哲人。

人们长期争论的一个问题是，伊本·鲁世德是否一个理性至上主义者或者说彻底的理性主义者。通过上面的分析，对于这一问题恐怕大体上可以认为是解决了。总之可以说，伊本·鲁世德不是在任何情况下都表现出理性的态度的。根据他的人类三等级说，中间等级的教义学家因为是"有病"的精神姑且不论，当他对待哲学家的时候，的确是个彻底的理性主义者。哲学家对于《古兰经》中存在的意义不明确的文句及互相矛盾的言论，无论如何必须求得解决，使疑问冰释。这是哲学家的神圣任务。哲学家，作为哲学家，不需要依赖其他任何东西，当然也不认为宗教没有任何必要。对于

哲学家，不存在本来意义上的神秘和奇迹。与此相反，当伊本·鲁世德对待完全不适宜于理性思考的一般民众的时候，他是个彻底的反理性主义者。他要求于民众的只是虔诚的信仰。这些人即使立于多么不明确的经文之前也决不要开动自己的不完全的理性，以求对此进行解释。哲学家即使认为自己的解释是正确的，也不能把它向一般民众宣示。真正的虔诚的信仰对于哲学家以下的精神是绝对必要的，哲学家不能损害它。这样，宗教和哲学因为其各自对象的精神不同，丝毫不会互相抵触。而如果对经文予以"譬喻性的解释"，使其返回到本来的意义上，那么在终极上，很清楚，同哲学的主张是完全一致的。

以上就是伊本·鲁世德关于哲学同宗教的关系的论述，就是后来轰动东西哲学界的著名的"阿维罗伊宗教·哲学一致论"的要旨。果如所说，确实能够使宗教和哲学成为一致的东西吗？或者正好相反，结果反而使两者完全地分离开来？这已是同伊本·鲁世德本人意图有别的哲学史上的另一个问题了。

伊本·鲁世德是代表伊斯兰经院哲学的世界性思想家。无视其思想的深刻影响，就不可能正确地把握托马斯·阿奎那以来的西方哲学历史的发展。然而，他的毫不妥协的亚里士多德主义在培育他的伊斯兰思想界是个非常特殊的例外现象。伊斯兰哲学在后来的发展过程中完全继承了伊本·西那（阿维森纳）的体系，而伊本·鲁世德（阿维罗伊）的思想在伊斯兰思想史上几乎全无影响。正如在本节开头所说得那样，在西欧，在十三世纪以后，以巴黎大学为中心，信奉伊本·鲁世德（阿维罗伊）学说的许多俊逸之才开始研讨所谓的阿维罗伊主义。尽管教会方面反复地宣布他们为异端，并

尽力迫害他们，这株异端思想之花却烂漫地开放起来了。但在伊斯兰思想界，正如前述，伊本·鲁世德的继承者一个也没有。这实在是颇有讽刺意味的命运。伊本·鲁世德在摩洛哥的流放地终结了他的七十三岁生涯，时在公元 1198 年。如所周知，此后不久，伊斯兰教徒对西班牙的统治被彻底推翻了，而西班牙的伊斯兰文化也随之堕入地下。历史地说，可以认为，伊本·鲁世德的哲学同他本人一起消失了。①

---

①关于宗教与哲学的关系，伊本·鲁世德有本名著 Fasl al-Maqāl fi-mā baina ash-Shari'ah wa-al-Hikmah min al-littisā)。此书由 Moller 校订，Moller (ed.)，Philosophie und Theologie des Averroes，Monchen，1859.同人之德译本，1875 年出版。现在比较好的原文及英译本，G·Hourani，Ibn Rushd Kitōb fasl al-Maqal，Leiden，1959；G·Hourani，Averroes，On the Harmony of Religion and Philosophy (Gibb Memorial Serise，New Series XX1，London，1961)；此外，Léon Gauthier，la théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie，Paris，1909.

关于伊本·鲁世德理性和信仰之关系的研究著作，E·Renan，Averroés et l'averroisme，Paris，1852. Renan 认为伊本·鲁世德是个完美的毫不妥协的理性主义者 (rationaliste)，说他对一切宗教都怀有敌意，完全不关心宗教即教义学。Renan 的看法现在已无人遵从。他混淆宗教与教义学是一大错误。伊本·鲁世德本人对此有严格的区分。Renan 所描绘的"阿维罗伊"是个很有趣的人物，正如 Renan 所描绘的基督教，尽管是很有趣的但却距真正的基督教相去甚远一样，他的"阿维罗伊"也不是真正的阿维罗伊。他的阿维罗伊认识西欧中世纪的阿维罗伊主义是可能的，但不可能认识阿维罗伊本人。Renan 的见解引起普遍的反对，其中主要著作有 A·F·Mehren，"Etudes sur la philosophie d'Averroes concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Ghazzali"，Muséon，Vol.Ⅶ—Ⅷ，Louvain，1888—1889；西班牙 Miguel

Asin Palacios 所辑 Homenaje ó D · Francisco Codera 的"El averroismo teologico de Santo Tomas de aquino"，1904.但后者认为伊本·鲁世德是个理性从属于信仰的虔诚的信徒，是个反理性主义者，却有失偏颇。比较客观而优秀的研究是 Léon Gauthier 进行的。据他的意见，阿维罗伊根据对手而采取两种不同的态度。即对待哲学家，他毫不含糊，是个绝对的理性主义者；而对待不适宜进行逻辑思维的俗人，他不折不扣是个虔诚的信徒。这样看来，他是持折中说的。

关于伊本·鲁世德的形而上学，M · Horten，"Ele Metaphysik der Averroés nach dem arabischen obersetzt und erlautert"，Abn.zur philosophie und iher Gesch，Halle，1912；Van den berg，Die Epitome der Metaphysik des Averroes，Leiden，1924.

关于伊本·鲁世德对安萨里的有名的驳论《毁灭之毁灭》一书的研究，De Boer，Die Widersproche der Philosophie nach al- Gzaaóli und ihr Ausgleich durch Ibn Rosd，Strassb.1894.此书有英译本 Von den Berg，the Incoherence of the Incoherence，2vols.，Oxfod，1954.

四　伊本·阿拉比的神秘哲学
——从西方到东方

伊本·阿拉比是伊斯兰神秘主义哲学的最高峰。据说，当他还是个少年的时候，他的异常才能就使大哲学家伊本·鲁世德感到震惊。初期苏非主义在伊斯兰世界造就了无数的修行者、思想家和诗人。但是在希腊哲学的意义上，称得起哲学家之名的人一个也没有。因此，出生在西班牙的伊本·阿拉比具有极其重要的特殊意义。他同初期苏非主义者不同，既是个神秘主义者（苏非家），同时又是个哲学家。伊本·阿拉比作为神秘家属于西班牙伊斯兰神秘主义者伊本·马沙拉系统；同时他作为哲学家带来了新柏拉图主义的伊斯兰哲学传统。由于后者，伊本·阿拉比完成了对他作为苏非的深邃体验的哲学的把握，成为后世叫作"'irfān"（"光照派"）哲学神秘主义或者神秘主义哲学的出发点。他有两部力作《麦加的启示》（Al-Futūhōt al-Makkīyah）和《智慧的珠宝》（Fusūs al-Hikam），此外还有数百篇大大小小的论文。这些著作为那个逻辑的同时又幻想的、具有壮丽雄浑组织的然而又杂然无序的时代形成了一个奇异的神秘的形而上学体系。

伊本·阿拉比的神秘思想的基干，可以认为，就是前面讲过的哈拉吉的"我即真实在"。即把神性与人性两者在活生生的人格中的融合一元论地予以展开，并使其转化成作为唯一绝对真实在两个侧面的神和人的形而上学的关系。哈拉吉

曾经认为安拉之内有神性和人性，并把两者融合的实际体验作为神秘道的终极境界，把在这一消魂夺魄的法悦之境所传出的消息作为神人两性相恋的情歌来颂唱：

像水注入酒中那样，溶聚一起、合二为一，我和你；

触及你的，也完全触及我——不分彼此，我和你。

而在伊本·阿拉比这里，这样活灵活现的人格性完全消失了，已经化作哲学本体的永恒的"一"。

据伊本·阿拉比，如果认为我们现在生活的这个经验世界纷杂地存在着的各种各样的东西相互之间判然有别、各自独立，那是因为人不能把整体作为整体来认识而出现的假象。如果每个神秘者的超感性认识的体验得以渗透到超绝时空的幽邃的实在领域，迄今纷杂的"多"立刻就归复于寂静的"一"。这个清洁纯粹的"一"就是唯一的真实在，就是安拉。所以，对于能够"通过绝对者观察绝对者"的具有神智的人，所见到的"多"的世界实在不外是"一"的显现。多就是一，一就是多。把一和多作为矛盾的一致性而寓于"一"之中正是伊本·阿拉比全部哲学思维的出发点和基础。从这点考虑，在伊斯兰思想史上，把伊本·阿拉比的立场叫作"存在的独一性"（wahdat alwujūd）。

一和多的相互关系不外是本体和现象的关系。伊本·阿拉比试图以镜中映出的物体的映象与物体本身的关系作譬喻来说明这一点。现在，如果对着某一物体放置许多大大小小不同形状的镜子，这时在各个镜面上虽然都反映着同一个物体，但是每个映象却因为镜子大小和形状的不同而呈现出各

种不同的样态。一和多即真实在和现象界的关系也正是这样。因为在俗人的眼中只能摄入这些映象的多，所以世界到底只能认为是多。但是，具有超越见识的觉悟者在这一现象差别的世界里却认识了超越这个现象差别世界的无界限无差别的绝对的"一"。如果是触发了奇妙的灵感而心眼大开的人去观察，真实在就透过一切现象的多而玲珑剔透地显露出来，于是可以说："在一切所见里见到了安拉，在一切所闻中闻到了安拉。"必须承认绝对者存在于任何事物中，同时又无限地超越任何事物。安拉是无限内在的，同时又是绝对超越的。因此，伊本·阿拉比也同前述的苏非派先行者巴士塔米和哈拉吉一样，强调安拉的内在性与超越性这样在逻辑上绝对矛盾的两个原则的实际存在的生动的统一。伊本·阿拉比决不是普通意义上的泛神论者。把他简单地当作泛神论的典型代表去研究的西欧伊斯兰学者大都在这一点上犯了重大错误。被人认为是伊本·阿拉比最具有特征思想的"逻各斯"论(Logos, Kalimah)，由于在绝对者和特殊者之间介入了中间者——普遍者而成为泛神论，但它明显地避开了绝对者对特殊者的直接的内在性。下面就来讨论一下伊本·阿拉比逻各斯论的主要内容，明确其基本结构。

正如前述，伊本·西那、伊本·鲁世德同样都把"理性在形式中实现着一般性"这一命题作为根本原则。可以认为，这一命题在伊本·阿拉比那里也大体仍旧适用。在伊本·阿拉比的学说中，一般作为其本质内在于个别之中(Universalia in re)，由在我们精神中的理性而使其现实化(post rem)。当人类不完全的认识能力去把握一般性即事物的本质的时候，必定从归纳法出发。也就是说，人类对一般性的认识是由感觉去接受具体的个别而开始的。在这种情况

下，在个别之内或者说从个别之中所规定的一般性，作为概念而在人的心里被现实化。

一般性的实现（Universalia post rem），从人类的理性认识过程来看，是认识论的问题。如果从安拉的绝对知能来看，情形自然是另一番样子。站在这种观点上立论，一般性首先存在于理性之中，其次寓于具体的存在物之中。换言之，一般在成为具体的个别之前，在安拉的知能中作为观念现实地存在着（Universalia ante rem）。这样存在于绝对者意识里的一般性压抑着自身在绝对者当中郁结起来的欲罢不能的存在冲动，一有机会就象求得一个宣泄渠道那样而在感觉世界呈现出来。在这样特殊的意义上，伊本·阿拉比也被认为是经院哲学的"一般性三重存在说"（Universalia ante rem, in re, post rem）的倡导者。即，一般性在存在于安拉意识里的情况下，它"在（感性的）事物之先"（ante rem）；作为安拉的自我显现之形，从存在论上说，它"在事物之内"（in re）；在人类通过感性事物、以感性事物为基础来认识一般性的情况下，从认识论上说，它"在事物之后"（post rem）。

基于对上述那样的存在论及认识论的基本构成的把握，伊本·阿拉比把存在分为三个范畴。第一是"绝对的存在"（maujūd bi-dhāti-hi）。它是语言不能叙述的，思维不能虑想的永恒的实在。它是无制约的绝对者，不依赖于其他任何东西，纯粹由自己本身而存在着。它是万物的终极的渊源。存在的第一范畴或第一层次是存在的绝对非限定项。因而它不作为任何一种物被表现。在存在论方面，从而也在认识论方面，它是超一切分解的分解前。叫作"实在"或者"真实在"或者"绝对者"已经是对它进行分解。严格地说，这是把第一范畴从其本来的层次上拉向下一层次。它甚至也不是安拉。

因为完全没有任何分解，它是超绝时空而无限广阔的。从这一点考虑，伊本·阿拉比把存在的第一层次叫作"绝对的单一性"（ahadīyah）。与后面要说明的存在的第三范畴即第三层次的"矛盾的单一性"（wōhīdīyah）相区别。所谓"矛盾的单一性"意味着具有多就是一、一就是多这样矛盾性格的单一性。对于"绝对的单一性"层次，人凭任何手段也不能把握它。因为存在在这里是完全不分解的。对于人类的认识能力，它是混沌未开的永恒的黑暗，是"玄之又玄"（ghaib al-ghuyūb），是圣雾（'amā'）迷蒙的幽邃的奇异世界。

存在的第二范畴是作为感觉的现象界而存在着的，是完全被分解、被限定的有，即宇宙的森罗万象。这个第二范畴是由作为第一范畴的"绝对的独一"自己分解而二次性地所生出的东西，即从宇宙的非有向有的过度——人们把这叫作"创造"。所谓创造只是在现实态不存在的东西被现实化了，决不意味着时间的过程。就是说，安拉不是先于时间和宇宙，而只是先于本质。错综繁杂、色彩斑斓的"多"的世界不外是"一"所显现的现象。

然而从一向多的过渡不是直接地进行的，而是通过上述的存在的第三范畴间接地进行的。安拉作为映现包含于自身之中的一切存在可能性形式的镜子而使其形成第三范畴。安拉定睛凝视这面镜子，在镜面上所有一切事物的原型都清清楚楚地映现出来。这是安拉的第一知即安拉把万物在其根源上清清楚楚地映现出来的自我意识。在这里，成为安拉意识对象的是安拉自身。安拉认识安拉自身。但是，认识的和可能认识的东西只限于已经在安拉内部分解的方面。所以，它的确已经不是安拉。对于现象的各种事物，可以预知的是安拉。而且安拉以意识自己的那种形式意识它所说在安拉意识

内存在的自我分解，换言之，就是，绝对非分解的"一"依据本来内在着的存在自身的因素而第一次地引起自我分解。具体地说，这还不是"多"的世界，仍然是"一"的世界。但是从此可以清楚地看见已经显露出来的通向"多"的道路。就存在论而言，伊本·阿拉比把这一层次叫作"矛盾的单一性"。

这一"矛盾的单一性"层次是存在的第三范畴。伊本·阿拉比把它作为经院哲学的思辩形式作过详细的论述。这就是他的有名的逻各斯论。逻各斯论是围绕存在的第三范畴而展开的一种理论。

在这里首先必须注意，存在的第三范畴是位于第一范畴即在绝对不可分解层次上的存在和第二范畴即作为完全可以分解的感觉事物的总体而展现的现象存在界的中间的、起媒介作用的东西。就存在论而言，伊本·阿拉比把第三范畴置于有和无之间的位置上。据他说，存在的第三范畴是"不可以说有也不可以说无的东西"，是由思维得到的最一般的观念，是所有一切东西的母体。它具有这样绝对矛盾的性格："既不能说是有，也不能说是无；而且，既不能说是无始的，也不能说是有始的。因为它和从无始的过去就存在的真实在同时存在，所以它对于宇宙在时间上也不可能判定出孰先孰后。""这个东西既不是全体也不是部分，不增不减，无始无终，是全部存在界得以成立的根据。于是，存在的第三范畴就成为宇宙绝对可知的'各种观念的观念'。在无始的东西里面作无始地显现；在有始的东西里自己也作为有始的东西而显现。有了这种东西，宇宙才是真的；有了这种东西，至高至慈的永恒的真实在才是正的。但是，说有了这种东西既不是宇宙又不是真实在，这样也是真的。这种东西同时包含绝对与一般、必然与偶然，容纳全部之数的个别存在者，

但又不因各存在者之间的差别而使自己被分割，也不同各种概念的区分一起被分割，既不是存在者又不是非存在者，既不是宇宙又还是宇宙。"

伊本·阿拉比模仿亚历山大主教奥利金用"伊迪亚之伊迪亚"（理念之理念——译者）来表示"逻各斯"，把这一"既不能说有又不能说无"有和无的中间领域的存在者即第三范畴叫作"实在之实在"（haqīqat al-haqō'iq）。而且把它纳入亚里士多德的思维形式叫作"质料"、"第一质料"、"类之类"等等。总之，按照伊本·阿拉比的意思，它是不能用"有"或"无"作谓语的一般。它自身在现实的经验界不是实在的（不能说有），但是与一个一个的具体的个别出现的同时，它在其中必定显现，既不能被分割又不能增减地完整地存在于一切存在者之中（不能说无）。这个"既不能说有又不能说无"的东西向"有"的层次发展的结果就是我们生活的现象的"多"的世界即宇宙。因为这一过程已经从头至尾的结束了，所以尚未出现的潜在的观念性的东西也已残迹全无。然而这一观念的一般性（普遍性）按照个别存在者的存在方式而使自己本身的存在方式有所不同。例如，在超时间的永恒的东西里，是超时间的；而在有始的时间性的东西里，是时间的。也就是说，它在所有一切东西中，作为纯粹观念的本质，不被分割地不增不减地存在着。伊本·阿拉比把这一观念的一般与现象的"多"的关系比喻为木材与椅子、箱子、案台、桌子等所有木制品的关系。凡是由木材所制造的木制品完全具有"木性"（是木）。这"木性"毫无增减地不被分割地完整地在木制品中被反映出来。观念的一般性（普遍性）在一切现象的事物中的显现也与此相同。从这一点来看，它被叫作"质料"、"第一质料"是合适的。此外，从类——种这样的关

系来看，它作为最高类也的确是“类之类”（jins al-ajnās）。伊本·阿拉比认为亚里士多德的十范畴是这一最高类从上面所包摄着的“高位类”。伊本·阿拉比说，对于第三范畴，“真实在（安拉）把它作为素材，使其成为在高层次和低层次存在着的所有存在物的伊迪亚（理念），是包孕全部存在物的母体。对于其自身来说，它只是以知能的状态存在着的东西，而不是现实地存在着的东西。而它的现实的存在是要依赖永恒的或者时间性的个别的出现的。如果完全没有个别，我们恐怕是不可能在头脑中思考它的。相反，如果没有这个东西（即第三范畴——中译者），我们恐怕是不可能认识一个一个的存在者的本质的。”伊本·阿拉比所说的存在的第三范畴就是一切存在物的原型。存在的第三范畴是作为原本绝对无分解的实在，遵照内在于自身的根本性的存在原理，可能使自己分解的一种形式。伊本·阿拉比把这些基本的存在分解点叫作“永恒的范型”（a'yān thābitah）。“永恒的范型”决定着存在现象地进行显现的基本方向和形式。“一”遵循内在于自身的原则逐渐地分解自己，以至终于在“多”的世界里以“多”的模样显现出来。对于伊本·阿拉比，这是新柏拉图主义“流溢说”（fayd）的真正意义。

当“实在之实在”（逻各斯）以最完美的形式在人间体现的时候，“完人”就诞生了。在伊斯兰神秘主义思想中起着重大作用的“完人”（insān kāmil）观念是来自《旧约》关于上帝仿照自己的样子创造了人类的人类观。在前节已经讲过，在哲学领域伊本·鲁世德使用“完人”概念其意思是指合一于能动理性的最高哲学家。伊本·阿拉比的先行者哈拉吉却来得比较直接和明了。哈拉吉说，说安拉按照自己的形象创造了人祖阿丹这样意思的话，可以认为不外是说安拉在阿丹里

显现自己，其结果以至是阿丹成为体现安拉全部本性（神性和人性一起）的人。的确，在人间，安拉自身的神性同人性融合的实现就是"完人"。把"完人"作为一个术语确定下来的最早的神秘主义者正是伊本·阿拉比。他以《古兰经》中安拉这样的言论为根据：

> 当我把它塑成，而且把我的精神吹入他的塑像的时候，你们应当对他俯伏叩头。(15：29)

主张安拉向人祖阿丹吹入自己的"精神"以来，这一"精神"连续不断地从一个先知传给另一个先知，最后寓于伊斯兰教先知穆罕默德，终于作为"完人"而肉体化。所谓"完人"是真正与神性相称的人，是安拉恩宠的中介者；同时又是胸怀维持世界的宇宙原则的人，是相对于大宇宙的小宇宙的人。活动于这样完人之内的"精神"就是上述的"实在之实在"。从这一点说，也可以叫作"穆罕默德的实在"（haqiqah muhammadiyah）。

这样，据伊本·阿拉比，作为"既不能说有又不能说无"的第三范畴即被导入于"一"和现象界之间的"逻各斯"不仅在存在论方面占有重要的地位，而且作为"完人"在神秘主义人类论方面为其指出了决定性的方向。

伊本·阿拉比公元 1165 年生于西班牙的穆尔西亚(Murcia)，在西班牙修完学业。就此而言，他属于伊斯兰西方哲学系统；就时代性而言，他是伊本·鲁世德的后辈。一次，伊本·阿拉比在梦中领受了安拉"向东方去旅行"的告谕，于三十七岁那年出游东方，1223 年定居叙利亚大马士革，直至 1240 年去世，没有重返西班牙。他的主要著作和

论文完全是在东方写作的。从这一意义上说，伊本·阿拉比在思想史上属于东方。从西方到东方——伊本·阿拉比在伊斯兰哲学史上是身负此项使命的人物。事实上，他的思想遗产在蒙古军入侵后更生的伊斯兰教中、特别在波斯的什叶派精神中大放异彩。不仅给予了哲学家，而且给予了相当多的文人、诗人以灵感。它在波斯成为极有特色的精神主义潮流而发展起来。伊本·阿拉比的思想与同时代的薄命天才"照明派（光照派）"哲学家苏赫拉瓦第[1]的思想并立。但是随着时代的迁流，两者混同了。伊本·阿拉比的思想终于完成了作为带有中期伊斯兰思想史特征的神秘哲学（'irfan）的出发点的历史使命。

这样，从思想史的角度看，如果把伊本·阿拉比置于东方哲学系统，那么我们当然应该认为伊斯兰西方哲学以伊本·鲁世德为终结是顺理成章的。伊斯兰哲学的拉丁文翻译也以这一西方哲学的结束而告终。因而伊斯兰哲学对西欧哲学的积极参与也至此结束。断绝了同西欧的关系而把自己孤立起来的伊斯兰哲学特以波斯为中心仅在东方文化圈内继续地独自地发展着，连绵不断，以至今日。[2]

---

①Corbin《伊斯兰哲学史》、Naser《伊斯兰的哲学家们》

②关于伊本·阿拉比神秘哲学的研究的，A·E·Affiti, The Mystical Philosophy of Muhyid Dín-Ibnul 'Arabi, Cambridge, 1939; Henrg Corbin, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī, Paris, 1958. 此书有英译本，Creative Imagination in the sūfism of Ibn 'Arabī, tr Ralph Manheim, bollingen Series XC1, Princeton, 1969.

伊本·阿拉比流传至今的著作有 500 本以上，其中伪书约百本左右。对此进行书目学研究的，Osman Yahya, Histoire et classification de l'auvre d'Ibn 'Arabī, 2vols., Damas, 1964.

附　录

人名索引（由译者作了增补）

'Abbād b. Sulaymān，阿巴德·伊本·苏来曼，穆尔太齐赖派一个支派的首领

'Abd al-Jabbār，阿布杜勒·贾巴尔，死于希吉拉历415年，穆尔太齐赖派的教义学家，哲学家

'Abd al-Mu'min，阿布杜勒·慕敏，穆瓦希德王朝第一任哈里发，公元1130—1163年在位

'Abd al-Wāhid al-Marrākushī，马拉库什，公元十二—十三世纪摩洛哥历史学家，1224年写出《马格里布王朝史》

'Abd al-Wāhid Ibn Zaid，阿布杜勒·瓦西德·伊本·赛以德，死于公元793年，苏非主义巴士拉派的首领

Abū 'Abdallāh an-Nātilī，纳提利，伊本·西那在布哈拉曾受业于他

Abū 'Alī al-Husain b. 'Abdallah b. sinā (Avicenna)，伊本·西那（阿维森纳），公元980—1038年，伊斯兰经院哲学的代表人物，医学家

Abū 'Alī al-Jubbā'i，朱巴仪，死于公元916年，穆尔太齐赖派

教义学家，艾什尔里之师

'Abū Bakr，阿布·伯克尔，第一任哈里发，公元 632—634 年在位

Abū Bakr Muhammad b. Tufail (Abubacer)，伊本·图斐勒（阿布巴克尔），死于希吉拉历 580 年，西方伊斯兰经院哲学的代表人物

Abū Bishr Mattā，阿布·毕士尔·穆塔，死于公元 940 年，聂斯托里派教徒，阿拉伯希腊著作翻译家

Abū Hāmid b. muhammad al-Ghazzālī，安萨里，公元 1058—1111 年，伊斯兰教义学家、哲学家

Abū Hanīfah，阿布·哈尼发，死于公元 767 年，于阿巴斯朝初期创建四大教法学派之一的哈尼发派

Abū al-Hasan al-Ash'arī，艾什尔里，公元 843—916 年，伊斯兰思辩教义学的代表人物

Abū al-Hasan al-Bāhilī，阿布·哈桑·巴希里，艾什尔里之弟子

Abū Hashim，阿布·哈希姆，死于公元 778 年，据说是最早接受"苏菲"之名的人

Abū Hudhail，阿布·胡载勒，死于公元 850 年，穆尔太齐赖派的代表人物

Abū Nasr al-Fārābī，法拉比，公元 870—950 年，伊斯兰经院哲学家，素有"第二导师"之称

Abū Nasr Sarrāj，沙拉吉，死于公元 988 年，苏非派代表人物

Abū Sa'id al-Kharrūz，赫拉兹，死于公元 899 年，苏非巴格达派的代表人物

Abū Sulaymān al-Bustī，阿布·苏来曼·布什提（穆卡迪希），公元十世纪精诚兄弟会的首领

Abū l-Walīd b. Rushd (Averroes)，伊本·鲁世德（阿维罗伊），公元 1126—1198 年，西方伊斯兰经院哲学的代表人物，医学家

Abū Ya'qūb Yūsuf，阿布·雅各布·尤素福，穆瓦希德王朝第二任哈里发，公元 1163—1183 年在位

Abū Yazid al-Bastamū (Bōyazīd Bastami)，阿布·雅吉德·巴士塔米（巴雅吉德·巴士塔米），死于公元 874 年，呼罗珊著名苏非

Abū Yusuf al-Kindī，肯迪，约公元 801—973 年，伊斯兰哲学家

Abū Yusuf Ya'qūb，阿布·尤素福·雅各布，穆瓦希德王朝第三任哈里发，公元 1184—1199 年在位

Addad-Din Iji，伊吉，死于公元 1355 年，伊斯兰哲学家、教义学家

Ahmad Ghazalī，阿赫穆德·安萨里，死于公元 1126 年，安萨里之弟，苏非

Ahmad b. Hanbal，伊本·罕百勒，死于公元 855 年，伊斯兰四大教法学派之一罕百勒派创始人

Ahmad b. Hārb，伊本·哈尔布，九世纪前期苏非呼罗珊派的代

表人物，沙古克学统的继承人

Akhtōl，阿赫塔勒，约公元 640—710 年，基督教徒，伍麦叶朝的桂冠诗人，当时诗坛三杰之一

al-Ma'mūn，马蒙，阿巴斯朝第七任哈里发，公元 813—833 年在位

al-Mansur，曼苏尔，阿巴斯朝第二任哈里发，公元 754—755 年在位

al-Mu'tasim，穆尔太缓木，阿巴斯朝第八任哈里发，公元 833—842 年在位

al-Mutawakkil，穆塔瓦基尔，阿巴斯朝第十任哈里发，公元 847—861 年在位

al-Wathiq，瓦希格，阿巴斯朝第九任哈里发，公元 842—847 年在位

'Alō ad-Daulah，阿拉德·道来，布韦希王朝统治者，公元 949—983 年在位

Albertus Magnus，阿尔伯特·马格努斯，即大阿尔伯特，约公元 1200—1280 年，中世纪经院哲学家、神学家，托马斯·阿奎那之师

alexandros Aphrodisiensis，阿弗罗第的亚历山大，生活于公元二世纪末、三世纪初，希腊化时期著名的哲学家

'Alī b. Abī Tālib，阿里，第四任哈里发，公元 656—661 年在位

Ammonius Saccas，亚蒙尼乌斯，公元 175—242 年，新柏拉图主义创始人——普罗提诺之师

Archimedes，阿基米德，公元前 287? —212 年，希腊数学家

Aristoteles，亚里士多德，公元前 384—322 年，希腊著名哲学家

Asbagh b. Khalīl，阿斯巴格·伊本·哈利勒

Balkhī，巴勒希，死于公元 934 年，穆尔太齐赖派代表人物

E·Browne，E·布朗，英国当代东方学者，公元 1862—1926 年

Dante，但丁，公元 1265—1321 年，意大利诗人

R·Descartes，笛卡尔，公元 1596—1650 年，法国科学家，哲学家

Dhu an-Nūn al-Misrī，左农，死于公元 859 年，埃及著名苏非

Dominicus Gundissalinus，多米尼哥·冈第沙林，十二世纪中叶西班牙著名翻译家

Duns Scotus，邓斯·司各脱，公元 1265—1308 年，苏格兰人，欧洲经院哲学唯名论代表人物

Eukleides，欧几里得(Euclid)，约公元前 330—275 年，希腊著名数学家

Empedocles，恩培多克勒，约公元前 490—430 年，希腊哲学家

Etienne Tempier，埃迪南·坦皮埃尔，十三世纪后期任巴黎主教

Fātimah，法蒂玛，先知穆罕默德之女，哈里发阿里之妻

Galenos，格林，约公元 130—200 年，希腊医生，科学家

I · Goldziher，高德吉赫尔，公元 1850—1921 年，匈牙利东方学家

Harith al-Muhāsibī，哈里斯 · 穆哈希比，死于公元 875 年，初期苏非巴格达派的代表人物

Haun ar-Rashīd，哈伦 · 拉希德，阿巴斯朝第五任哈里发，公元 786—809 年在位

Hasan al-Baslī，巴士拉的哈桑（哈桑 · 巴士里），公元 642—728 年，圣训学家

J · Hessen，J · 海森，德国当代哲学史学家，生于公元 1889 年

Hishām al-Fuwati，希沙姆 · 甫万提，穆尔太齐赖派的代表人物

Hubaish b. al-Hasan，侯巴伊司，九世纪末—十世纪初，侯奈因的外甥，阿拉伯希腊著作翻译家

D · Hume，D · 休谟，公元 1711—1776 年，英国哲学家，历史学家，经济学家

Hunain b. Ishāq，侯奈因 · 伊本 · 易司哈格，死于公元 873 年，阿拉伯希腊著作翻译家

Husain b. Mansur al-Hallaj，哈拉吉，死于公元 922 年，著名苏非

Ibn 'Arabī，伊本 · 阿拉比，死于公元 1240 年，伊斯兰经院哲学、神秘主义的代表人物

Ibn Bājjah (Avempace)，伊本·巴哲（阿维帕格），死于公元1138年，西方伊斯兰经院哲学的代表人物

Ibn Juba'ī，伊本·朱巴仪，死于公元916年，著名苏非，艾什尔里之师

Ibn Khaldūn，伊本·赫尔东，死于公元1406年，阿拉伯历史学家

Ibn Masarrah，伊本·马沙拉，死于公元931年，西方伊斯兰世界的神秘主义者

Ibn Nā'imah al-Himsī，伊本·纳伊马，生活于九世纪前半期，基督教徒，阿拉伯希腊著作翻译家

Ibn Zakarīyā ar-Rāzī (Rhazes)，伊本·札卡里雅·拉齐（拉慈），公元865—932年，阿拉伯著名医学家，哲学家

Ibrāhīm b. Adham，易卜拉欣·伊本·阿札姆，死于公元777年，苏非呼罗珊派的代表人物

Imām al-Haramain (al-Juwaini)，伊玛目·哈拉马因（朱万尼），生于1058年，阿拉伯著名的思辩教义学家

'Isā b. Yahyā，伊沙·伊本·叶海雅，九世纪末—十世纪初，阿拉伯希腊著作翻译家，侯奈因之弟子

Ishāq b. Hunain，易司哈格·伊本·侯奈因，死于公元911年，阿拉伯希腊著作翻译家，侯奈因之子

Ishāq Ninawī，易司哈格（尼纳威的），八世纪苏非理论家

Ja'far b. Harb，贾法尔·伊本·哈尔布，九世纪初期穆尔太齐赖派的代表人物

Jahm b. Safwōn，贾赫姆，死于公元 746 年，Jahmīyah 教义学派创始人

Johannes b. Batriq (Yahyā b. al-Bitriq)，约翰内斯·伊本·巴特利格，死于公元 796—806 年之间，阿拉伯希腊著作翻译家

Junāyd，朱奈德，死于公元 910 年，初期苏非，穆哈希比的弟子，沙里·沙卡提的外甥

Ka'bī，卡尔比，穆尔太齐赖派一个支派（巴格达派）的首领

J·D·Luciani，J·D·卢琴尼，法国当代东方学者

N·Malebranche，马勒伯朗士，公元 1638—1715 年，法国哲学家

Mālik b. Anas，马立克·伊本·阿那斯，死于公元 759 年，伊斯兰四大教法学派之一马立克派的创始人

L·Massignon，L·马西浓，生于 1883 年，法国当代东方学家

M'rūf al-Karkhī，穆尔卢夫·克尔欣，死于公元 816 年，苏非巴格达派鼻祖，沙卡提和穆哈希比之师

Mu'awīyah，穆阿维叶，伍麦叶朝第一任哈里发，公元 661—680 年在位

Muhammad，穆罕默德，公元 571—632 年，伊斯兰教创始人，先知，使者

Muhammad b. Idrīs ash-Shāfi'ī，沙斐仪，死于公元 820 年，伊斯兰四大教法学派之一沙斐仪派的创始人

Muhammad b. Tūmart，伊本·突马尔特，约公元 1078—1130 年，公元 1121 年僭称"迪马赫"

Najjār，纳贾尔，穆尔太齐赖派一个支派的首领

Nazzām，奈萨姆，穆尔太齐赖派巴士拉派的代表人物，死于公元 845 年

R·A·Nicholson，R·A·尼克尔森，公元 1868—1945 年，英国阿拉伯学家

Nizām al-Mulk，尼采姆·穆尔克，死于公元 1092 年，塞尔柱克王朝宰相

C·R·North，C·R·诺斯，英国当代东方学者

Nuh b. Mansīr，努赫·伊本·曼苏尔，呼罗珊苏丹，公元 979—997 年在位

Origenes Adamantius，奥利金，约公元 185—254 年，亚历山大主教，教父之一，与普罗提诺同受业于亚蒙尼乌斯

Parmenides，巴门尼德，约公元前 570—480 年，希腊哲学家

Platon，柏拉图，公元前 427—347 年，希腊哲学家

Plotinos，普罗提诺，约公元 204—270 年，希腊新柏拉图主义初期主要代表人物

Plūtarchos，普鲁塔柯斯，公元 350—432 年，希腊新柏拉图主义

哲学家

Porphyrios，玻斐利，公元 233—304 年，希腊化后期逍遥派主要代表人物

Proclus，普罗克洛，公元 410—485 年，新柏拉图主义后期雅典学派的主要代表人物

Ptolemaios，托勒密，公元二世纪前半期，希腊天文地理学家

Qustā b. Lūqā，伊本·鲁加，死于公元 900 年，阿拉伯医生，哲学家，希腊著作翻译家

Rabi 'ah，拉比阿，约公元 717—801 年，著名女苏非

E·Renan，E·勒南，公元 1823—1892 年，法国哲学家，历史学家，东方学家

H·Ritter，H·瑞特尔，公元 1859—1936 年，德国文献学家

Saif al-Daulah，赛弗·道来，哈木丹尼王朝统治者，公元 944—967 年在位

Sarī as-Saqatī，沙里·沙卡提，死于公元 865 年，苏非巴格达派代表人物

Shahrastānī，萨哈拉斯坦尼，公元 1076—1153 年，伊斯兰宗教史家

Shaqiq b. Ibrāhīm(shaqiq al-BalKni)，沙吉克·伊本·易卜拉欣，死于 810 年，苏非呼罗珊派最杰出的人物，伊本·阿札姆之弟子

Siger de Brabant，西哲尔，公元 1235—1284 年，巴黎大学教

授，十三世纪拉丁·阿维罗伊主义者代表人物

Sokrates，苏格拉底，公元前469—399年，希腊哲学家

Suhrawardī (as-Suhrawardī al-Maqtūl)，苏赫拉瓦第，死于公元1191年，神秘主义"光照派"哲学家，与伊本·阿拉比齐名

Thomas Aquinas，托马斯·阿奎那，约公元1225—1274年，中世纪经院哲学家，神学家

Themistios，泰米斯图斯，公元330—390年，希腊化后期逍遥派代表人物

'Umar，欧麦尔，第二任哈里发，公元634—644年在位

'Uthmān，奥斯曼，第三任哈里发，公元644—656年在位

Yahyā b. 'Adī，叶海雅·伊本·阿迪，死于公元947年，叙利亚基督教徒，亚里士多德著作翻译家

Yahyā b. Ma'ādh ar-Rāzī，叶海雅·拉齐，生活于九世纪中后期，苏菲呼罗珊派（沙吉克派）代表人物

[General Information]
书名=伊斯兰思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学
作者=[日]井筒俊彦
页数=272
SS号=10156903
出版日期=